





ABRÉGÉ D'INTRODUCTION

A

L'ÉCRITURE SAINTE.

Imprimerie Dondey-Dupré, rue Saint-Louis, 46, au Marais.

ABRÉGÉ D'INTRODUCTION

AUX LIVRES

DE L'ANCIEN ET DU NOUVEAU

TESTAMENT,

PAR J. B. GLAIRE,

CONSEILLER DE L'UNIVERSITÉ,
DOYEN ET PROFESSEUR D'ÉCRITURE SAINTE A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE PARIS.

C'est l'Écriture sainte qui est la grande règle de notre religion : règle qui n'a point été donnée par un ange, ou composée par un homme, mais par le Saint-Esprit.

J. J. OLIER, *Traité des saints ordres.*



A PARIS,
CHEZ J. LEROUX, JOUBY ET Cie,
LIBRAIRES DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE,
SUCCESSEURS DE MÉQUIGNON JUNIOR,
Rue des Grands-Augustins, 9.

1846

PRÉFACE.

Convaincus par une expérience de tous les jours que les six volumes de notre *Introduction historique et critique aux livres de l'Ancien et du Nouveau Testament* sont d'une acquisition difficile pour la plus grande partie de leurs élèves, les supérieurs et les professeurs d'un certain nombre de séminaires nous ont manifesté le désir de pouvoir offrir aux jeunes théologiens un ouvrage moins dispendieux. Il fallait un motif aussi puissant pour nous déterminer à publier cet *Abrégé d'Introduction*, etc.; car le succès qu'ont obtenu les deux éditions de l'*Introduction historique et critique* aurait pu, ce semble, nous dispenser de ce soin. D'ailleurs, n'est-il pas généralement reconnu que les abrégés présentent pour le progrès des études beaucoup moins d'avantages que les ouvrages dans lesquels les matières sont traitées avec quelques développements? Quoi qu'il en soit, nous croyons n'avoir rien négligé pour donner à notre nouveau travail tout le degré d'utilité dont il était susceptible. Dans ce dessein, nous y avons conservé les questions les plus importantes, soit en elles-mêmes, soit par rapport aux conditions dans lesquelles se trouvent aujourd'hui les études bibliques. Car, comme nous l'avons remarqué ailleurs (1), tout en

(1) Cette remarque se trouve dans notre ouvrage intitulé : *Les Livres saints vengés, ou la Vérité historique et divine de l'Ancien et du Nouveau Testament défendue contre les principales attaques des incrédules modernes, et surtout des mythologues et des critiques rationalistes.* Préface, page v. Paris, 1845, 2 vol. in-8°.

contenant beaucoup d'excellentes choses, les *Lettres de quelques Juifs portugais*, les *Réponses critiques*, la *Sainte Bible vengée*, etc., se trouvent aujourd'hui, de l'aveu de tous les hommes au courant de la science, des ouvrages très-incomplets, vu que les adversaires actuels de nos divines Écritures ont transporté le champ de bataille sur un terrain fort éloigné de celui où avaient à combattre Guénée, Bullet et Du Clot.

Cet abrégé n'offrant qu'une reproduction partielle de l'*Introduction historique et critique*, nous renvoyons à la Préface de cet ouvrage le lecteur curieux de connaître et les divers secours qui nous ont aidé à le composer, et l'esprit dans lequel il a été conçu.

Les changements les plus notables que nous avons fait subir à notre premier travail pour le réduire à la forme d'un abrégé, portent principalement sur des matières d'érudition et sur d'autres sujets qui, quoique intéressants en eux-mêmes, et d'une importance relative, ne présentent pourtant point une utilité générale et absolue. C'est ainsi que dans l'Introduction générale nous avons supprimé non-seulement plusieurs questions relatives au travail d'Esdras sur les Écritures, mais encore les deux Appendices assez étendus qui contenaient, l'un des *Éléments de critique sacrée*, l'autre des *Éléments d'herméneutique sacrée*; et que dans l'Introduction particulière nous avons également retranché les articles consacrés à faire ressortir les beautés littéraires des livres divins et la liste des divers commentateurs qui les ont interprétés. D'un autre côté, nous avons dû conserver presque intactes plusieurs questions qui ont toujours passé pour fondamentales dans la critique biblique, mais qui, dans ces derniers temps, sont devenues, en quelque sorte, beaucoup plus importantes à cause des attaques si violentes et

si multipliées des mythologues et des rationalistes; nous voulons parler de l'authenticité, de l'intégrité et de la véracité de certains livres, tels que le Pentateuque de Moïse, les Prophéties d'Isaïe, de Daniel, etc., enfin les écrits sacrés de nos évangélistes.

Contrairement à l'usage généralement reçu, en écrivant l'hébreu sans voyelles, nous avons fait usage du point diacritique du *scin*, du *schin* et du *daguesch fort* ou *doublant*. Nous avons voulu par là faciliter à une certaine classe de lecteurs l'intelligence de quelques formes grammaticales et de la différence de signification que ce point établit dans les mots.



Qu'il nous soit permis, en terminant cette Préface, d'exprimer les regrets vifs et profonds que nous a fait éprouver la mort récente et inattendue de notre éditeur. La mort de M. Méquignon Junior est en effet une perte réelle, non-seulement pour ses amis, mais encore pour la librairie et la religion. C'est un des hommes qui, dans ces derniers temps, ont le plus honoré la profession de libraire. Un écrivain distingué que nous avions mis en rapport avec lui, nous disait un jour : *M. Méquignon n'est pas un marchand de livres, mais un libraire.* Ce mot heureux caractérise parfaitement notre digne ami ; c'est une apologie complète et qui nous dispense par là même de tout autre éloge.

ABRÉGÉ

D'INTRODUCTION

AUX LIVRES

DE L'ANCIEN ET DU NOUVEAU-TESTAMENT.

NOTIONS PRÉLIMINAIRES.

1. L'*Écriture sainte*, qui fait l'objet de cette *Introduction*, est un livre, ou plutôt un recueil de livres écrits, comme nous le montrerons plus bas, par l'ordre de Dieu même et sous l'inspiration du Saint-Esprit. Par là elle diffère essentiellement de la *Tradition*, qui renferme aussi la parole de Dieu, et même sa parole écrite, mais non écrite par son ordre exprès et sous l'inspiration du Saint-Esprit.

2. Les noms de l'Écriture sainte qui se trouvent le plus ordinairement dans les écrivains sacrés, les pères de l'Église et les auteurs ecclésiastiques, sont : *les Livres sacrés; les Livres saints ; l'Écriture* ou *les Écritures* par excellence ; *les Lettres sacrées ; les Écritures saintes; la Loi ; la Bibliothèque sainte ; Instrument* ou acte authentique, contenant des ordonnances, des traités, des conventions solennelles, etc. ; *Pandecte*, c'est-à-dire, recueil de tous les livres écrits sur un même sujet; *la sainte Bible*, ou simplement *la Bible*, mot tiré du grec *Biblia* (βιβλία), qui a passé en latin, et qui signifie *livres*, et enfin, *l'Ancien* et *le Nouveau Testament*.

Ces différentes qualifications données à l'Écriture, et surtout celles de *livres saints*, *livres sacrés*, lui conviennent d'autant mieux qu'elle contient la parole de Dieu écrite par des hommes divinement inspirés; qu'elle traite de la religion, chose la plus sainte et la plus sacrée; qu'elle est une source de vérité, et qu'elle contribue puissamment à nous sanctifier, en nous offrant les règles de conduite les plus sages et les plus parfaites.

3. La dénomination de *Testament* a donné lieu à la division générale de toute l'Écriture sainte en livres de l'*Ancien Testament*, ou

livres qui contiennent ce que Dieu a révélé aux anciens Hébreux, et en livres du *Nouveau Testament*, ou livres qui renferment ce qu'il a découvert et enseigné plus tard par Jésus-Christ et les apôtres.

4. Les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament se divisent eux-mêmes en *proto-canoniques* et *deutéro-canoniques*. Les proto-canoniques de l'Ancien Testament sont ceux que la Synagogue a admis dans son canon; les deutéro-canoniques sont ceux que l'Église catholique a ajoutés à ces premiers dans son canon particulier. Les proto-canoniques du Nouveau Testament sont les livres qui ont toujours passé dans toutes les églises pour être indubitablement canoniques; et les deutéro-canoniques tous ceux qui, ayant d'abord passé pour douteux, ont été ensuite reconnus comme faisant partie essentielle de l'Écriture sainte (voyez le chapitre II).

5. Enfin on divise encore les livres saints en *légaux*, *historiques*, *sapientiaux* ou *moraux*, et *prophétiques*. Les livres *légaux* de l'Ancien Testament sont les cinq livres de Moïse; les *historiques*, Josué, les Juges, Ruth, les quatre des Rois, les deux des Paralipomènes, le premier d'Esdras et le second qui porte le nom de Néhémie, ceux de Job, de Tobie, de Judith, d'Esther et les deux des Machabées. Les livres *sapientiaux* ou *moraux* sont les Psaumes, les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique des cantiques, la Sagesse, l'Ecclésiastique. Les livres *prophétiques* sont ceux d'Isaïe, de Jérémie, d'Ézéchiel, de Daniel et des douze petits prophètes.

Les livres *légaux* du Nouveau Testament sont les quatre Évangiles; les *historiques*, les Actes des Apôtres; les *sapientiaux*, les Épîtres de saint Paul et celles des autres apôtres; l'Apocalypse se rattache aux livres *prophétiques* (1).

6. La plupart des questions que l'on traite ordinairement dans une Introduction aux livres saints pouvant être envisagées sous un double rapport, c'est-à-dire, en tant qu'elles s'appliquent à ces oracles sacrés considérés sous un point de vue général, ou qu'elles se rapportent à chacun d'eux en particulier, notre ouvrage se divise naturellement en deux parties principales, en Introduction générale et en Introduction particulière.

(1) Ces dénominations, il faut bien le remarquer, ne sont pas rigoureusement exactes; quand on les donne à un livre en particulier, elles ne s'appliquent en réalité qu'à la partie principale, au sujet dominant de ce livre.

PREMIÈRE PARTIE.

INTRODUCTION GÉNÉRALE.

Les questions que nous traiterons dans cette première partie sont l'excellence ou l'autorité des livres saints, leur canonicité, leurs textes originaux, leurs versions principales, et leur interprétation.

CHAPITRE PREMIER.

DE L'EXCELLENCE OU DE L'AUTORITÉ DE L'ÉCRITURE SAINTE.

On peut envisager l'Écriture sainte indépendamment de son inspiration divine, ou bien la considérer comme un livre sacré, c'est-à-dire divinement inspiré à ses auteurs par l'Esprit saint.

ARTICLE PREMIER.

De l'autorité de l'Écriture sainte considérée indépendamment de son inspiration divine.

L'Écriture sainte, lors même qu'on fait abstraction de son inspiration divine, offre encore à notre respect et à notre admiration des titres et des droits d'autant plus incontestables qu'ils lui assurent une supériorité bien marquée sur tous les autres livres connus.

1. C'est un monument que sa haute antiquité recommande à la vénération. « Les livres de l'Ancien Testament, dit Bossuet, sont les livres les plus anciens qui soient au monde (1). » La vérité de cette assertion par rapport au Pentateuque en particulier ne saurait être légitimement contestée que dans le cas où il existerait des monuments fidèles et sûrs d'une aussi haute antiquité en faveur des livres de tout autre peuple que le peuple hébreu. Or la chronologie et l'histoire, seuls témoins admissibles en cette matière, ou manquent absolument aux nations idolâtres, ou parlent en faveur du Pentateuque.

On a voulu reporter au delà des temps mosaïques l'existence des *Kings*, livres sacrés des Chinois; celle du *Zend-Avesta*, code religieux des Perses, et celle des *Védas*, consacrés dans l'Inde. Or aucun monument chronologique ou historique, parmi ceux du moins que la critique avoue, n'a justifié cette prétention; nous ajouterons même

(1) *Disc. sur l'hist. univ.*, seconde partie, t. XXXV, ch. XXVII, p. 393, édit. de Lebel.

qu'elle se trouve entièrement détruite par les nombreux témoignages des juges les plus compétents.

De Guignes dit que l'ancienne histoire chinoise n'est ni certaine ni authentique ; qu'elle ne renferme aucune remarque de géographie ni de chronologie, et qu'elle est sans suite et sans liaison. Fréret avoue que la partie qui comprend l'histoire des temps antérieurs à la dynastie de Han (206 avant Jésus-Christ) n'a été ni écrite sur les mémoires contemporains, ni publiée après un examen authentique, et que c'est une histoire restituée après coup (1). Le P. Ko ou Cibot, missionnaire jésuite, dit en donnant des preuves irrécusables de son assertion : « Il n'y a pas de lettrés à la Chine qui ne sachent qu'il y aurait de la démence à ne pas voir que notre chronologie ne remonte d'une manière *je ne dis pas certaine et indubitable, mais probable et satisfaisante*, que jusqu'à l'an 841 avant Jésus-Christ. Sied-il bien à des poëtes, philosophistes et chroniqueurs, de contester sur un point regardé comme décidé depuis bien des siècles par les plus savants hommes de la Chine (2) ? »

Joignons à ces preuves l'autorité d'un écrivain dont le jugement ne peut pas être suspecté ici : « Szü-ma-zian, dit J. Klaproth, commença son histoire par l'année 2637 avant Jésus-Christ sous le titre de Zü-ki, et il la continua jusqu'au commencement de la dynastie de Tschang. Quoiqu'il eût à sa disposition beaucoup de documents, l'histoire de la Chine antérieure au IXe siècle avant Jésus-Christ n'en demeure pas moins incomplète et incohérente ; car les sources où il puisa n'étaient pas toujours d'accord. Ce n'est même que cent ans plus tard que disparaissent les divergences de la chronologie (3). » L'origine des Kings nous est par là même tout à fait inconnue ; quant à leur rédaction dans la forme actuelle, elle est enveloppée de ténèbres non moins épaisses. Ce qui ressort évidemment de tout ceci, c'est qu'on serait bien mal avisé si on voulait encore les comparer au Pentateuque.

Pour le Zend-Avesta, en admettant qu'il fût l'œuvre de Zoroastre, son antiquité n'approcherait pas de celle du Pentateuque. Anquetil suppose que Zoroastre est né 589 ans avant Jésus-Christ (4). Selon Beausobre, ce législateur des Perses était contemporain de Pythagore, qui mourut la troisième année de la LXXe olympiade, c'est-à-dire, l'an

(1) Voy. *Mém. de l'Acad. des inscriptions*, t. XVIII, et la *Dissert. de Fréret sur l'antiq. et la certitude de la chronologie chinoise*, t. X *des mêmes Mémoires*. — Nous connaissons les objections faites contre les assertions de ces deux savants ; mais, nous ne craindrons pas de l'avouer, elles ne nous ont point paru assez concluantes, pour nous croire obligé de les adopter. Voy. au surplus notre ouvrage intitulé : *Les Livres saints vengés* etc. tom. I, chap. I, art. IV. Paris, 1845. — (2) *Essai sur l'antiquité des Chinois, dans les Mémoires concernant les Chinois*, t. II, p. 240. — (3) *Asia Polyglotta*, p. 12. — (4) *Zend-Avesta*, t. I, sec. partie, p. 60.

495 avant Jésus-Christ (1). Thomas Hyde dit qu'il vivait sur la fin de la monarchie des Mèdes, sous le règne de Guschtâsp, que les Grecs ont traduit Ὑστάσπης, *Hystaspe*, et les Arabes *Wischtâsph* : et il le prouve par un grand nombre de passages extraits d'auteurs persans et arabes (2).

Quant aux Védas, il faudrait pour établir solidement leur antiquité qu'elle reposât également sur quelques monuments certains. Or, W. Jones ne laisse aucun espoir qu'on puisse jamais former un système d'histoire chez les Hindous, parce qu'un sujet si obscur par lui-même le devient encore davantage par les nuages de fictions dont l'ont entouré les brahmanes, qui par orgueil ont voulu se donner à dessein une antiquité mensongère ; de sorte qu'on doit se trouver heureux quand on peut s'appuyer sur de simples probabilités (3). Wilson avoue que dans le système de géographie, de chronologie et d'histoire de ce peuple, il n'y a qu'une absurdité monstrueuse (4). Suivant Bentley, auquel, il faut l'avouer pourtant, beaucoup d'indianistes n'accordent pas une grande autorité, suivant Bentley, disons-nous, il n'est pas un seul point d'histoire ou de chronologie antérieur à Jésus-Christ que l'on puisse fixer, ne fût-ce même qu'avec une sorte de vraisemblance (5). Il est vrai que Colebrooke semble faire remonter l'origine des Védas jusqu'au XIV[e] siècle avant l'ère chrétienne; mais ce savant ne fonde son opinion que sur des calculs astronomiques fort incertains, et encore ne la donne-t-il lui-même que comme une conjecture tout à fait vague et qui par conséquent ne mérite pas beaucoup de confiance (6). « Les tables astronomiques des Hindous, auxquelles on avait attribué une antiquité prodigieuse, dit Klaproth, ont été construites dans le VII[e] siècle de l'ère vulgaire, et ont été postérieurement reportées par des calculs à une époque antérieure (7). » Enfin de Laplace ajoute : « Les tables indiennes supposent une astronomie assez avancée ; mais tout porte à croire qu'elles ne sont pas d'une haute antiquité... L'ensemble de ces tables, et surtout l'impossibilité de la conjonction générale qu'elles supposent, prouvent qu'elles ont été construites ou du moins rectifiées dans des temps modernes (8). »

(1) *Hist. des Manichéens*, t. I, p. 31. — (2) *Veter. Persarum*, etc., *religionis historia, præf.* p. 1, et cap. XXIII, XXIV, edit. secund. — (3) *Asiatic researches*, t. II, p. 145. — (4) *Ibid.* t. V, p. 241-296. — (5) *Asiatic researches*, t. VIII, p. 195-245. On peut voir encore d'autres preuves incontestables de ce manque absolu de toute histoire chez les Hindous, dans ce même ouvrage, t. IX, p. 82-243. — (6) « This, it must be acknowledged, is vague and conjectural. (*Ibidem*, t. VI, p. 284). » — (7) J. Klaproth, *Mémoires relatifs à l'Asie*, p. 397. — (8) *Précis de l'histoire de l'astronomie*, p. 18 et 20, Paris, 1821. — On trouvera beaucoup d'autres témoignages analogues dans notre ouvrage : *Les Livres saints vengés*, t. I, chap. I, art. IV.

2. Ces livres sont les plus authentiques de tous les livres. Et d'abord ils réunissent tous les caractères internes d'authenticité, puisque la critique la plus sévère et la plus minutieuse, loin d'y avoir rien trouvé d'important qui pût mériter son blâme, a été forcée de confesser que tout y était parfaitement assorti aux circonstances, soit des temps, soit des lieux, soit des personnes. De plus, ils possèdent encore tous les caractères externes d'authenticité, puisqu'ils ont en leur faveur le témoignage de tous les livres subséquents, qui les citent ou les supposent existants, la foi commune et universelle de tout le peuple juif, qui les a toujours reconnus pour authentiques, l'appui d'une multitude de monuments tels que des lois, des fêtes, des solennités, et autres usages, qui ne peuvent s'expliquer qu'en supposant leur authenticité, enfin l'impossibilité même de supposer ces livres; car, comme ils sont la source de la religion, de la législation, du droit public de toute une nation, ils n'auraient pu être faussement attribués à son législateur ou à ses prophètes sans causer les réclamations les plus vives, et ils n'auraient pu obtenir l'assentiment unanime de toute une nation.

3. Ces livres et surtout ceux de Moïse ont été le plus soigneusement conservés. Bossuet venant de parler des miracles étonnants que les anciens Hébreux ont vus de leurs yeux, ajoute : « Dieu qui les a faits pour rendre témoignage à son unité et à sa toute-puissance, que pouvait-il faire de plus authentique pour en conserver la mémoire, que de laisser entre les mains de tout un grand peuple les actes qui les attestent rédigés par l'ordre des temps? C'est ce que nous avons encore dans les livres de l'Ancien Testament, c'est-à-dire..... dans les livres que le peuple juif a toujours si religieusement gardés (1)... Les Juifs ont été les seuls dont les convictions sacrées ont été d'autant plus en vénération qu'elles ont été plus connues. De tous les peuples anciens, ils sont le seul qui ait conservé les monuments primitifs de sa religion, quoiqu'ils fussent pleins de témoignages de leur infidélité et de celle de leurs ancêtres (2). » Ces livres, en effet, ont été dès leur origine un monument, puisque dès leur origine ils ont été un livre public que tout le monde devait lire et méditer; c'était le code authentique de la religion, de la jurisprudence, de la médecine et du gouvernement. Une tribu tout entière avait la charge de veiller à leur conservation : une suite non interrompue de prophètes avait l'œil à ce qu'on n'y fît aucune altération. Les Juifs schismatiques des dix tribus, et après eux les Samaritains, qui adoptèrent leur religion, avaient le Pentateuque entre leurs mains, et veillaient à leur tour à ce qu'on n'y fît aucun

(1) Bossuet, *Disc. sur l'hist. univ.*, seconde partie, t. xxxv, ch. xxvii, p. 392-393. — (2) *Ibid.* p. 395.

changement. Après la captivité, les Juifs hellénistes qui se servaient de la version des Septante, les Juifs schismatiques d'Héliopolis, les trois sectes qui se formèrent à Jérusalem, c'est-à-dire les pharisiens, les sadducéens et les esséniens, n'auraient pu s'accorder ensemble pour y faire quelque interpolation, et n'auraient pas manqué de réclamer, si l'une d'entre elles avait osé changer les Écritures dans quelque point essentiel. Enfin l'expérience a prouvé que ces livres ont été conservés sans altérations substantielles, puisque tous les manuscrits aussi bien que toutes les versions s'accordent parfaitement pour le fond, et que la plupart des fautes qui s'y sont glissées par accident peuvent se corriger par les règles d'une sage critique.

4. Ces livres renferment l'histoire la plus convenable à la nature des choses et aux monuments les plus certains. Le monde et l'homme lui-même n'étant pas éternels, ont dû être créés, et voilà ce que nous apprend Moïse dès la première page de la Genèse : toutes les nations en conséquence ont dû avoir une origine commune ; or, c'est encore ce que nous apprend Moïse dans le chapitre x de la Genèse : lequel, au jugement de Bochart, est une démonstration de la vérité de sa narration. Les traditions de tous les peuples supposent un grand cataclysme qui a noyé la terre ; et n'est-ce point ce déluge que Moïse nous a tracé dans les plus grands détails ? Enfin toutes les familles de la terre étant sorties d'une même souche, ont dû partir d'un point central. Or, a-t-on pu jusqu'ici donner un démenti fondé aux savants laborieux qui, après avoir étudié, avec tous les moyens et toutes les ressources possibles à l'homme, l'origine et l'histoire de tous les peuples du monde, ont affirmé que ce point central ne pouvait être que le point assigné par Moïse, et que tout autre point ne saurait rendre compte de la dissémination des différentes branches de la famille primitive ? Mais cette histoire est encore la plus suivie et la mieux enchaînée. Tous les événements se tiennent et se demandent les uns les autres. « Que dirai-je, s'écrie de nouveau Bossuet, que dirai-je du consentement des livres de l'Écriture, et du témoignage admirable que tous les temps du peuple de Dieu se donnent les uns aux autres ? Les temps du second temple supposent ceux du premier, et nous ramènent à Salomon. La paix n'est venue que par les combats : et les conquêtes du peuple de Dieu nous font remonter jusqu'aux Juges, jusqu'à Josué, jusqu'à la sortie d'Égypte. En regardant tout un peuple sortir d'un royaume où il était étranger, on se souvient comment il y était entré. Les douze patriarches paraissent aussitôt, et un peuple qui ne s'était jamais regardé que comme une seule famille nous conduit naturellement à Abraham, qui en est la tige (1). » Or, l'histoire d'Abraham nous con-

(1) *Discours sur l'hist. univ.*, sec. part. t. xxxv, ch. xxvii, p. 401.

duit à Sem dont il descend, et remonte au déluge et jusqu'à Noé. L'histoire de Noé nous ramène aux patriarches antédiluviens et jusqu'à Adam, le père de tous les hommes. Que sont maintenant toutes les histoires ou plutôt les fables des autres peuples, auprès de l'histoire de nos livres saints, histoire qui fixe le commencement des choses, les origines, les noms, les habitations des peuples divers; qui appuie la narration sur des monuments incontestables, qui suit le peuple dès son commencement, et qui est si étroitement enchaînée, qu'on ne peut en détruire un article sans renverser tout le reste?

5. La doctrine contenue dans ces livres est des plus pures et des plus élevées. Rien de plus exact que ce qu'ils nous apprennent de Dieu et du culte qui lui est dû, de l'homme et de sa fin; toute la morale n'en est pas moins pure, et se trouve d'accord avec la raison. Aimer Dieu de tout son cœur et son prochain comme soi-même, voilà la loi et les prophètes. La législation de Moïse est si parfaite, que pendant trois mille ans on n'a eu besoin ni de la changer ni de la modifier. Qu'on lise l'abbé Guénée, Bullet, le Droit mosaïque par Michaëlis (1), et la Politique sacrée par Bossuet, et on aura une nouvelle preuve de la perfection de ce code de lois. Le but en effet de cette législation est le plus grand et le plus noble qu'un législateur puisse se proposer, celui de conserver la foi d'un Dieu créateur de tout l'univers, et de préparer les voies au grand libérateur du genre humain. Ce dernier but est comme le plan général de toute l'Écriture; les livres sacrés, quoique composés par divers auteurs et à de grands intervalles de temps, conspirent néanmoins tous à cette unité de dessein. Or, ce plan admirable commence à paraître dès la chute de l'homme : le Messie est la semence qui doit écraser la tête du serpent. Ce Messie est encore rappelé à Abraham, à Isaac et à Jacob, lorsque Dieu leur dit, qu'en cette semence doivent être bénies toutes les nations de la terre. Il est plus développé par les prophètes, et surtout par Isaïe, qui semble être évangeliste plutôt que prophète; et il se trouve accompli en Jésus-Christ, qui vient sauver le genre humain, et répandre dans tout le monde la connaissance du vrai Dieu.

6. Le style des écrivains sacrés est surtout remarquable par sa sublimité. La manière élevée et pleine d'enthousiasme dont ils parlent de Dieu, ou le font parler lui-même, leur est propre et ne se trouve nulle part ailleurs. Homère, Virgile, Horace, sont froids à côté de Moïse, de Job, d'Isaïe, de David et des autres prophètes. Les poëtes orientaux eux-mêmes, que la langue, l'imagination et le climat rapprochent davantage des poëtes hébreux, en sont à une distance incommen-

(1) Michaëlis a cependant beaucoup enlevé à la sublimité de la législation mosaïque par ses principes rationalistes.

surable pour l'enthousiasme et la sublimité. Aussi Ravius a-t-il voulu prouver la divinité de la poésie hébraïque par son excellence, et les littérateurs et les poëtes les plus distingués *de tous les temps et de tous les pays* se sont-ils tous efforcés de montrer la sublimité des poëtes hébreux; nous citerons seulement, comme pouvant plus facilement être consultés, Bossuet, Fénélon, Rollin, le Batteux et Fleury en France, R. Lowth en Angleterre, Ancillon, Herder, Eichhorn en Allemagne.

7. Ce qui est propre à ces divins Livres, c'est qu'ils rapportent de vrais miracles et de véritables prophéties, dont le but est d'autoriser et de justifier la doctrine qu'ils contiennent. Et d'abord de vrais miracles : car, puisqu'il est démontré que Moïse est l'auteur du Pentateuque, il a donc pris les Juifs de son temps à témoin des plaies d'Égypte, du passage de la mer Rouge, de la manne tombée du ciel, et des autres prodiges du désert, comme ayant été opérés sous leurs yeux, et qui plus est, il a obtenu créance de leur part. Or, comment supposer qu'un homme de bon sens comme était certainement Moïse, ait pris à témoin plusieurs millions de personnes d'événements publics, notoires et tout à fait extraordinaires, qui n'auraient cependant jamais existé? Comment, par des mensonges aussi palpables et dont les hommes les plus ignorants eussent très-facilement découvert l'imposture, aurait-il pu acquérir assez d'autorité pour les gouverner, pour les châtier malgré leurs murmures, et pour leur imposer des lois extrêmement onéreuses? Ainsi il faut que ces événements miraculeux soient réellement arrivés. Il doit en être de même des autres prodiges rapportés dans nos Livres saints. C'étaient des faits publics et importants qui ont obtenu créance, quoique écrits dans le temps même où une multitude de témoins pouvaient facilement les contredire. Quant aux prophéties, ne pouvant les parcourir toutes, nous nous bornerons à en rapporter quelques-unes qui sont claires et incontestables. C'est une chose évidemment prédite dans l'Ancien Testament, que la connaissance d'un Dieu unique serait communiquée aux Gentils par le moyen des Juifs. Les premières prédictions de ce grand événement ont eu lieu vingt-deux siècles avant Jésus-Christ, c'est-à-dire dans un temps où l'idolâtrie, remplissant toute la terre, rendait la prophétie tout à fait invraisemblable. Or, cependant ce grand événement a eu lieu, et nous en voyons nous-mêmes l'accomplissement. La captivité de Babylone a été prédite avec son retour par Moïse et les autres prophètes; or, cette prédiction a eu encore son parfait accomplissement. La ruine et la destruction entière de Babylone, prophétisée par Isaïe et Jérémie, ont eu lieu. Enfin ne faut-il pas fermer volontairement les yeux à la lumière pour ne point voir que tout ce que les prophètes ont annoncé touchant le Messie a été littéralement accompli en Jésus de Nazareth?

8. Enfin ces Livres ont été goûtés et admirés par les hommes les plus savants de l'antiquité ecclésiastique, Origène, saint Jérôme, saint Augustin, saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Chrysostome, etc., par Bossuet, Fénélon, Fleury, et une multitude d'autres beaux génies des temps modernes. Ils ont été examinés par les plus habiles et les plus rigoureux critiques, Grotius, Bochart, R. Simon, et mille autres, et ils n'ont reçu de leur part que les témoignages d'une grande admiration. Attaqués par Voltaire, Bolingbrocke et toute la nuée des incrédules qui les ont suivis, ils sont restés pleinement victorieux de leurs attaques. « Les anciens agresseurs de notre religion, dit Bullet, ne trouvaient dans les auteurs sacrés que les objections qu'une première lecture pouvait offrir. Il n'en est pas de même de ceux qui s'élèvent contre elle aujourd'hui : ils ont, pour ainsi parler, mis ces saints livres au creuset; ils ont employé les conjectures de la critique, les obscurités de la chronologie, les fables des anciens peuples, les écrits des écrivains profanes, les inscriptions des médailles, les incertitudes de la géographie des premiers temps, les sophismes de la logique, les découvertes de l'histoire naturelle, les expériences de la physique, les observations de la médecine, les subtilités de la métaphysique, les recherches de la philologie, les profondeurs de l'érudition, la connaissance des langues, les relations des voyageurs, les calculs de la géométrie, les figures de la rhétorique, les règles de la grammaire, les procédés de tous les arts : en un mot, ils ont tout mis en usage pour trouver nos divines Écritures en défaut (1). » Mais tous ces efforts ont été sans succès, et ces assauts si violents n'ont servi qu'à en affermir la divine autorité. Bien plus, un autre triomphe non moins glorieux leur était réservé, celui de voir les hommes qui, dans ces derniers temps, se sont immortalisés par la sublimité de leur génie et leur profond savoir, venir leur payer à l'envi le tribut de leur admiration. Qui en effet professa jamais pour la Bible un respect plus grand que ne le fit Descartes? Pascal en faisait ses délices et la savait presque par cœur. Newton avouait que c'était le plus authentique de tous les livres, et il n'a pas cru perdre son temps en commentant l'Apocalypse. Leibnitz trouvait l'origine des peuples conforme à la narration de Moïse, et cette conformité le frappait d'admiration. Quant à Bacon, il suffit de lire son chapitre intitulé *De la dignité de la science prouvée par l'Écriture*, pour comprendre le cas qu'il en faisait : il n'a pas craint d'avouer que le moyen sûr d'arriver à une véritable connaissance de l'origine du monde, était de bien comprendre l'œuvre des six jours. Euler lisait tous les jours un chapitre de la Bible; Fréret, si connu par son érudition et la hardiesse

(1) *Réponses critiques, préface*, p. VII, VIII.

de sa critique, disait que la lecture de l'Écriture sainte était nécessaire pour former un véritable savant. Enfin W. Jones déclare franchement, que s'il eût trouvé l'histoire de l'Écriture sainte en défaut, il l'eût abandonnée sans balancer; mais qu'après un examen approfondi, il était obligé d'avouer que les principaux points de la narration de Moïse étaient confirmés par les histoires des peuples anciens et par les fictions de leur mythologie; qu'il y avait plus de philosophie et de vérité, plus d'éloquence et de poésie dans la collection de nos livres sacrés que dans tous les autres livres dont il possédait les langues.

ARTICLE II.

De l'autorité de l'Écriture sainte considérée comme divinement inspirée.

On distingue quatre secours différents qui ont pu aider les écrivains sacrés dans la composition de leurs ouvrages, savoir : la *révélation*, l'*inspiration* proprement dite, l'*assistance du Saint-Esprit*, et le *mouvement pieux*.

La *révélation* est la manifestation surnaturelle d'une vérité jusque-là inconnue à celui à qui elle est manifestée. Ainsi c'est par la révélation que Dieu fit connaître à Noé le temps du déluge, et qu'il a manifesté aux prophètes tout ce qu'ils nous ont appris touchant le Messie, et tout ce qu'ils ont écrit d'ailleurs sur des événements qu'il leur était impossible de connaître par des voies naturelles.

L'*inspiration* proprement dite est ce secours surnaturel qui influant sur la volonté de l'écrivain sacré, l'excite et le détermine à écrire, en éclairant son entendement de manière à lui suggérer au moins le fond de ce qu'il doit dire (1). C'est le sens que nous attachons aux propositions dans lesquelles nous allons établir que l'Écriture sainte a été divinement inspirée aux écrivains sacrés.

L'*assistance du Saint-Esprit* est ce secours par lequel l'Esprit saint dirige l'entendement de l'écrivain sacré dans l'usage de ses facultés, de telle sorte qu'il ne commette aucune erreur. C'est ce secours que Jésus-Christ a promis à son Église et qui la rend infaillible dans ses décisions.

Le *mouvement pieux* enfin est un secours ordinaire par lequel Dieu porte un auteur à écrire avec une intention pure, en secondant les efforts qu'il fait pour ne s'écarter en rien de la vérité, mais sans lui donner aucune assurance d'infaillibilité. On peut citer, par exemple,

(1) Voy. le corollaire à la fin de ce chapitre, et compar. Cornel. à Lapide, *in 2 Tim.* III, 16. Gotlob Carpzov. *Critica sacra*, p. 43, edit. sec.

comme ayant été favorisé de ce secours, l'auteur de l'*Imitation de* Jésus-Christ.

QUESTION PREMIÈRE.

L'Écriture sainte a-t-elle été composée par inspiration divine?

Les anoméens, anciens hérétiques, sont les premiers qui aient nié l'inspiration de l'Écriture sainte. Plus tard, Grotius et Spinosa ont soutenu que les livres historiques n'ont point été inspirés. Jean le Clerc enseigne entre autres erreurs, que les prophètes, quoique inspirés quand Dieu leur a révélé les choses futures, les ont cependant écrites d'une manière humaine. Bahrdt soutient que les écrivains sacrés n'ont reçu aucun secours surnaturel, et qu'ils n'ont pas même été assistés par le Saint-Esprit de manière à les préserver d'erreur (1).

Cependant ces ennemis de l'inspiration eurent peu de partisans jusque vers le milieu du dix-huitième siècle, la plupart des anciens protestants s'en tenant toujours à l'inspiration la plus stricte. Mais dès que Toelner, en 1772, eut publié son ouvrage sur l'inspiration, et Semler en 1771-1773 son Examen du Canon, l'ancienne doctrine de l'inspiration fut attaquée de mille manières, surtout en Allemagne, où les critiques semblent s'être fait une gloire de l'acharnement qu'ils ont mis à la combattre.

Parmi le petit nombre de protestants allemands qui soutiennent aujourd'hui l'inspiration des livres saints, il en est plusieurs qui leur accordent une autorité divine en ce sens seulement qu'ils contiennent des vérités révélées; mais que ces vérités aient été insérées ou non dans ces livres par l'ordre et par l'inspiration de Dieu, c'est ce dont ils ne s'occupent nullement.

Avant d'établir les deux propositions suivantes, nous ferons remarquer que l'inspiration étant un fait surnaturel qui n'est connu que de Dieu et de celui qui est inspiré, l'inspiration des livres saints ne saurait être prouvée d'une manière incontestable que par un témoignage divin; or, pour un tel témoignage, il suffit qu'un envoyé de Dieu, après avoir prouvé sa mission par des prophéties et des miracles, certifie que ces livres sont marqués au sceau divin, ou bien qu'il les adopte, ou les consacre comme tels.

(1) Grot. *Votum pro pace ecclesiasticâ. Eccl. tit. de Can. Script.* — Spinosa, *Tract. theol. polit.* c. xi. — J. Le Clerc, *Sentiments de quelques théologiens de Hollande.* — Bahrdt, *Opusc.* i, *de system. ac scopo Jesus, epist.* 7.

PREMIÈRE PROPOSITION.

Tous les livres de l'Ancien Testament sont divinement inspirés.

Cette proposition, qui est de foi, se prouve par la tradition de l'Église judaïque, par le témoignage le plus positif de la part de Jésus-Christ et de ses apôtres, enfin par la tradition de l'Église chrétienne et la définition de l'Église catholique.

1. Au temps de Jésus-Christ et des apôtres, toute l'Église judaïque admettait cette inspiration. Joseph et Philon, tous deux Juifs, et leurs contemporains, ne nous permettent aucun doute à cet égard. Il est vrai que quelques critiques modernes ont prétendu que les anciens Hébreux n'avaient pas une idée nette et bien arrêtée sur l'inspiration des auteurs sacrés, et qu'ils ne considéraient leurs livres que comme des documents *nationaux* ou *patriotiques* (1), et par conséquent purement profanes; mais cette opinion, outre qu'elle est en opposition manifeste avec l'histoire, tout l'antiquité ayant généralement cru qu'il y avait dans chaque peuple des hommes favorisés des révélations extraordinaires de la Divinité (2), tombe encore d'elle-même, quand on examine les raisons sur lesquelles les Juifs ont fondé leur foi touchant ce dogme sacré de leur religion. « Il n'était pas permis indistinctement à tout le monde d'écrire, dit Joseph en parlant des Hébreux (3), aussi n'y a-t-il point de désaccord entre leurs livres; mais les prophètes seuls connaissaient les événements les plus anciens *par inspiration divine*, et écrivaient l'histoire de leur temps avec une *exactitude rigoureuse* (4). De là vient que nous n'avons pas une infinité de livres qui se contredisent et se combattent; nous en possédons seulement vingt-deux qui embrassent l'histoire de tout leur temps et *que nous croyons justement être divins* (5)... C'est par les faits que l'on peut juger de la foi que nous avons en nos Écritures; malgré qu'un si long intervalle

(1) Voy. entre autres Corrodi dans son *Versuch einer Beleuchtung der Geschichte des Jud. und Christl. Bibelkanons.* — (2) Cic. *De divin.* I, 1. — (3) *Contr. Apion.* l. I, § 8. — (4) Le texte porte σαφῶς, qui signifie le plus ordinairement *clairement, manifestement;* Phavorinus l'explique par ἀληθῶς, *avec vérité*. Il nous semble que le contexte favorise d'autant plus notre traduction, que le but de Joseph dans ce passage est de montrer que l'histoire des Juifs a été écrite avec beaucoup plus d'exactitude que celle des autres peuples. — (5) Les anciennes éditions ne portent point le mot θεῖα; elles lisent simplement τὰ δικαίως πεπιστευμένα; mais Havercamp a cru devoir adopter ce mot dans le texte, vu qu'il se trouve rapporté dans ce même passage, tel que le cite Eusèbe (*Hist. Eccl.* l. x). Cette correction est d'autant plus juste et plus naturelle, que sans le mot θεῖα le reste de la phrase devient fort obscur. Aussi Jahn, *Einleit. Theil.* I, *S.* 127, *zwey. Aufl.* I; Eichhorn, *Einleit. Theil.* I, *S.* 144, *viert. Aufl.*, et autres critiques, l'ont admise sans réclamation.

de temps se soit écoulé, jamais personne n'a été assez osé pour y ajouter, en retrancher, ou y changer la moindre chose; car c'est un sentiment gravé dans le cœur des Juifs, dès la première enfance, qu'elles doivent être regardées comme des *enseignements divins* qu'il faut suivre constamment, et pour lesquels il faudrait même donner sa vie, si ce sacrifice devenait nécessaire. »

Philon n'est pas moins clair et moins positif. Il est impossible de lire une page quelconque de ses ouvrages, sans y voir Moïse désigné sous le nom de *prophète*, *homme envoyé de* Dieu, *hiérophante*, etc., et le Pentateuque sous ceux des *Écritures sacrées*, *livres sacrés*, *discours sacrés*, *discours prophétique*, *parole de* Dieu, *oracle divin*, qualification que Philon donne également aux autres écrivains sacrés, aussi bien qu'à leurs ouvrages. Or, le même écrivain nous explique clairement ce que lui et sa nation entendaient par le mot *prophète*. « Les prophètes de Dieu, dit-il, sont des interprètes par les organes desquels il fait connaître ses volontés (1). » Le texte est plus formel encore; il porte à la lettre « que Dieu se sert de leurs organes comme d'un instrument; » et ailleurs : « Un prophète ne produit rien de lui-même, il est seulement l'interprète d'un autre qui lui *suggère* tout ce qu'il dit. Tant *qu'il est sous l'empire de l'inspiration divine*, il reste étranger à toute autre chose, parce que sa raison s'est retirée pour faire place à l'*esprit de* Dieu, qui est venu s'emparer de son âme, mettre en mouvement tous les organes de la voix, et les rendre propres à exprimer clairement et distinctement ce qu'il doit prophétiser (2). » Il dit encore dans un autre endroit : « Le prophète n'est que l'interprète de Dieu, qui lui dicte intérieurement ses oracles (3). » Pour abréger, nous nous bornons à ces passages, qui prouvent suffisamment que les Juifs croyaient tous leurs livres divinement inspirés, c'est-à-dire écrits avec le concours positif et réel de la Divinité.

Il est encore des témoins irrécusables de cette croyance des Juifs à l'inspiration de leurs livres. Nous lisons dans le second des Machabées (VI, 23), que la loi est sainte, et qu'elle a Dieu pour auteur; dans le premier (XII, 9) et dans le second (VIII, 23), que les livres recueillis par Esdras sont également marqués du sceau divin; dans le livre de la Sagesse (VII, 27; XI, 9), que Moïse est un saint prophète, et que la souveraine sagesse a instruit les amis de Dieu et les prophètes; dans Baruch (IV, 1), que les livres des Juifs sont des préceptes divins.

Enfin les deux Talmuds et tous les rabbins nous enseignent que telle a été la doctrine des anciens Juifs. De sorte que non-seulement les Juifs de Palestine croyaient à l'inspiration divine de leurs livres,

(1) *De monarchiâ*, l. I, t. II, p. 222, édit. de Th. Mangey. — (2) *De specialib. legibus*, t. II, p. 343. — (3) *De præmiis et pœnis*, t. II, p. 417.

mais encore les hellénistes, les schismatiques d'Héliopolis, les Samaritains, et les trois sectes qui existaient au temps de Jésus-Christ, c'est-à-dire les pharisiens, les sadducéens et les esséniens (1).

Un accord aussi unanime, aussi universel, et aussi constant de la part des Juifs de tous les lieux et de tous les temps, devait avoir un fondement solide et des motifs bien puissants, et il les a en effet; car 1° quelques-uns des auteurs de ces livres, comme Moïse, avaient prouvé la divinité de leur mission par des miracles; 2° la plupart de ces auteurs étaient des prophètes; 3° parmi ces livres, les uns étaient notoirement l'œuvre des prophètes, les autres passaient pour avoir été écrits ou approuvés par des prophètes; 4° c'était de Dieu même que plusieurs auteurs sacrés avaient reçu l'ordre d'écrire; ainsi, on lit, Exode, XVI, 14: « Écris ceci dans le livre. » (*Voyez* aussi Exode, XXIV, 4, 7.) Isaïe, VIII, 1 : « Prends un grand livre et écris-y. » Jérémie, XXX, 2: « Écris dans un livre toutes les paroles que je t'ai dictées. » Ézéchiel, XXXIV, 2: « Fils de l'homme, écris, etc. » Habacuc, II, 2: « Écris une vision, etc. « D'où il suit qu'une autorité divine assurait les Juifs de l'inspiration de leurs livres, et que par conséquent une autorité divine nous assure nous-mêmes, qui avons reçu ces livres dans toute leur intégrité, de l'inspiration de l'Ancien Testament.

2. Au temps de Jésus-Christ, l'inspiration divine de l'Ancien Testament était pour le peuple juif un dogme de foi, comme nous venons de le démontrer. Or, si cette croyance eût été fausse, Jésus-Christ, qui venait pour épurer la religion des Juifs des fausses traditions qui la défiguraient, n'aurait-il pas dû s'élever contre une erreur aussi fondamentale? N'était-ce pas au moins un devoir sacré pour lui d'éviter avec soin de la confirmer par son propre témoignage? Eh bien, Jésus-Christ n'a jamais dit un mot pour improuver cette croyance. Il combat avec force les fausses traditions des Juifs et les gloses arbitraires que leurs docteurs ajoutaient à la loi; mais jamais il ne s'élève contre l'inspiration des livres de l'Ancien Testament. Au contraire, toutes les fois qu'il en parle, c'est toujours avec le plus grand respect; bien plus, il les appelle expressément *loi divine, écriture divine, oracles de l'Esprit saint;* il s'en sert même pour prouver sa divinité et sa mission divine (2). Ainsi, lorsque Jésus-Christ, envoyé de Dieu, et Dieu lui-

(1) Plusieurs auteurs, en suivant l'opinion de Tertullien, d'Origène, de saint Jérôme et de quelques autres pères, ont prétendu que les sadducéens n'admettaient que le Pentateuque; mais il paraît plus probable qu'ils recevaient au moins les livres prophétiques; sans cela Joseph, qui leur reproche de rejeter la tradition, n'aurait pas manqué de les accuser sur ce point. Voy. les autres preuves en faveur de notre opinion dans R. Simon, *Hist. critique du V. T.* l. I, ch. XVI. Gabriel Fabricy, *Des titres primitifs de la révélation*, t. I, p. 125-126. La Bible de Vence, *Dissertation sur les sectes des Juifs.* — (2) *Matth.* XI, 13. XV, 3-6. XIX, 2-6. XXII, 31, 43. XXVI,

même, après avoir prouvé sa mission par des miracles, cite comme inspirés et divins les livres de l'Ancien Testament, leur inspiration devient par là même un fait indubitable.

3. Les apôtres, formés à l'école de Jésus-Christ, qui leur expliqua en particulier tout le secret de sa doctrine, ont dû connaître ses véritables sentiments sur l'inspiration de l'Écriture, et par conséquent nous pouvons nous en rapporter avec confiance à leur témoignage : or il est certain que, loin de contredire la doctrine commune des Juifs sur ce point, ils l'ont, au contraire, toujours supposée en disputant contre les Juifs et les gentils ; et, à l'exemple de Jésus-Christ, ils donnent aux Écritures le titre de *saintes* et d'*oracles divins* (1). Saint Pierre en particulier ne cesse d'argumenter dans ses discours d'après l'autorité divine de l'Écriture (2). Saint Paul cherche à convertir les Juifs à la religion de Jésus-Christ en établissant sa mission divine par des citations de la loi de Moïse et des prophètes : il dit même à cette occasion, que l'Esprit saint a parlé par la bouche du prophète Isaïe (3). Mais saint Pierre nous fournit un passage qui, tout en démontrant la divinité des Écritures, nous fait connaître le caractère dominant de l'inspiration : « Ce n'a pas été par la volonté des hommes, dit-il, que les prophéties nous ont été anciennement apportées, mais ç'a été par le mouvement et l'incitation du Saint-Esprit que les saints hommes de Dieu ont parlé (4). » Il est vrai que J. le Clerc a prétendu que « saint Pierre ne parle proprement que des livres prophétiques et non pas des histoires (5) ; » mais il n'y a rien dans le discours de l'apôtre qui exige qu'on restreigne ces mots aux seuls livres prophétiques; son raisonnement devient même plus fort et plus concluant, s'il parle en général de tous les écrivains sacrés, qui, selon l'opinion des Juifs, étaient tous des prophètes. « Je sais, dit Richard Simon, qu'on explique ordinairement ce passage plutôt des livres prophétiques que de toute l'Écriture en général ; mais si l'on veut un tant soit peu s'appliquer à toute la suite du discours de saint Pierre, on trouvera qu'il parle de l'Écriture sans restriction, et que le mot *prophétie* ne doit pas être pris en cet endroit-là pour ce que nous appelons proprement prophétie, mais pour tout le corps de l'Écriture, qu'on nommait aussi en ces temps-là *prophétie*, comme les Juifs appellent encore *prophéties* la plupart des livres historiques de la Bible. Joseph met au nombre de ces prophéties tous les livres de l'Écriture, parce qu'ils ont été écrits par des prophètes ou personnes inspirées de Dieu. Les Juifs caraïtes comprennent aussi sous le nom de HANNEBOUA (הנבואה) *prophétie*, les vingt-quatre livres du Vieux Testament. Et je

54. *Marc.* VII, 9, 13. *Luc.* XVI, 16, 29. XVIII, 31. XXIV, 25-27, 44-46. *Joan.* V, 39, 46. X, 34-36. — (1) *Rom.* I, 2. III, 2. IV. 2 etc. *Gal.* III, 8, 16. *Hebr.* III, 7. XII, 27. — (2) *Act.* III, 18-25. — (3) *Act.* XXVIII, 23, 25. — (4) 2 *Petr.* I, 21. — (5) *Sentiments de quelques théologiens de Hollande.*

ne doute point qu'on ne doive prendre en ce même sens dans l'Épître de saint Pierre ces mots: *toute prophétie de l'Écriture*, c'est-à-dire, toute l'Écriture qui est prophétique ou inspirée. Car les Juifs de ce temps-là croyaient aussi bien qu'aujourd'hui que toute l'Écriture était inspirée: et c'est ce que saint Pierre a voulu marquer dans sa seconde Épître, où il parle généralement des écrivains sacrés, et non pas des prophètes en particulier, parce que les prédictions touchant le Messie ne sont pas renfermées dans les seuls prophètes (1). » Saint Paul écrivant à son disciple Timothée, lui dit: « Quant à vous, demeurez ferme dans les choses que vous avez apprises et qui vous ont été confiées, sachant de qui vous les avez apprises, et considérant que vous avez été nourri dès votre enfance dans les lettres sacrées, qui peuvent vous instruire pour le salut, par la foi qui est en Jésus-Christ : car *toute l'Écriture étant inspirée de* Dieu, est utile pour instruire, pour reprendre, pour corriger, et pour conduire à la justice, afin que l'homme de Dieu soit parfait et disposé à toutes sortes de bonnes œuvres (2). » Enfin saint Jacques et saint Jude, en citant l'Ancien Testament, supposent partout qu'il a une autorité divine (3).

4. La tradition de l'Église chrétienne prouve encore d'une manière incontestable que l'Ancien Testament est divinement inspiré ; mais comme ce moyen de preuves s'applique aussi aux livres du Nouveau, et qu'il est même le seul qui puisse démontrer complétement l'inspiration, nous en renvoyons le développement à la proposition suivante.

DEUXIÈME PROPOSITION.

Tous les livres du Nouveau Testament sont divinement inspirés.

La vérité de cette proposition, qui est de foi, comme la précédente, se prouve par la tradition de l'Église primitive, par le témoignage constant de l'Église dans tous les temps, enfin par le consentement des hérétiques eux-mêmes.

(1) *Réponse aux Sentiments de quelques théologiens de Hollande*, ch. VI, p. 61, 62. — (2) 2 *Tim.* III, 14-17. Il faut remarquer, par rapport à ce texte, que la Vulgate porte : *Omnis Scriptura divinitus inspirata, utilis est ad docendum;* mais que le grec lit : Πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος, καὶ ὠφέλιμος πρὸς διδασκαλίαν; or la copule καὶ suppose évidemment que le verbe substantif *est* se trouve sous-entendu devant θεόπνευστος, et par conséquent devant ὠφέλιμος. L'ancienne Vulgate lit comme le grec, et cette leçon est conforme tant aux versions orientales qu'à l'explication que les pères ont donnée de ce passage. Le texte grec porte, il est vrai : *Toute écriture*, et non pas *toute l'Écriture;* mais l'article est encore sous-entendu ; sans cela, la phrase offrirait un sens évidemment faux et absurde; d'ailleurs le mot *écriture* doit être restreint aux mots *sacras litteras*, qui précèdent immédiatement; or, c'était dans les Écritures de l'Ancien Testament que Timothée avait été nourri dès son enfance. — (3) *Jac.* I, 10-12, 19. II, 1-4, 10, 11, 21, 23, 26. IV, 6. V, 17. *Jud.* I, 11, 12, 16.

1. La tradition de l'Église primitive en faveur de la divinité des livres du Nouveau Testament devient une preuve invincible de leur inspiration, s'il peut être démontré que telle a été sa doctrine, et que c'est des apôtres mêmes qu'elle tenait cet article du symbole de sa foi. Or, il est impossible de conserver le plus léger doute sur la foi de l'Église primitive par rapport à l'inspiration du Nouveau Testament, quand on a lu l'Apologie d'Athénagore, la deuxième Apologie de saint Justin, le chapitre x du premier livre de saint Irénée contre les hérésies, et la préface d'Origène sur son *Traité des Principes*. Il est également impossible de supposer qu'une doctrine sur laquelle repose tout l'édifice de la religion chrétienne se soit trouvée dès les premiers temps répandue dans toutes les Eglises fondées et instruites par les apôtres, sans avoir tiré d'eux seuls sa source et son origine. Mais ce qui paraît incontestable, c'est que les livres du Nouveau Testament, que les premières Églises ont reçus comme divinement inspirés, leur ont été donnés comme tels par les apôtres eux-mêmes et par leurs disciples. « Lisez, dit saint Clément, l'un des disciples des apôtres, lisez les Écritures saintes, qui sont les oracles du Saint-Esprit, et soyez bien persuadés qu'elles ne contiennent rien d'injuste, de faux ou de fabuleux (1). » Saint Irénée voulant prouver, contre les hérétiques, que les quatre Évangiles sont les seuls véritables, donne pour motif qu'ils sont reconnus dans l'Église répandue par toute la terre (2). De même Tertullien voulant établir l'autorité de l'Évangile de saint Luc, allègue le consentement unanime de toutes les Eglises fondées par les apôtres, et des autres Eglises qui tiraient leur origine de ces dernières (3). Ces textes démontrent jusqu'à l'évidence que dans l'Église chrétienne on n'admettait comme doctrine pure et véritable que celle qui remontait jusqu'aux temps apostoliques ; et la conséquence immédiate de ce principe, c'est que l'Église primitive tenait des apôtres mêmes le dogme de l'inspiration divine du Nouveau Testament.

2. Cette doctrine se retrouve à toutes les époques de l'Église chrétienne. Nous avons déjà vu saint Clément, disciple des apôtres, appeler les Écritures « les oracles du Saint-Esprit. » Saint Justin, qui vivait au IIe siècle, dit dans sa *Seconde Apologie :* « qu'il ne faut pas attribuer aux prophètes inspirés ce qu'ils disent, mais qu'il faut le rapporter au Verbe de Dieu qui les inspire ; » et dans son *Dialogue contre Tryphon :* « qu'il n'y a point de contradiction dans l'Écriture sainte, et que s'il paraît y en avoir, c'est que nous ne l'entendons pas. » Enfin, dans la *Première Exhortation aux gentils*, il enseigne

(1) *Epist. ad Corinth.* — (2) *Adv. hæres.* l. III, c. I, II, XI. — (3) *Adv. Marc.* l. IV, c. V.

que les écrivains sacrés n'ont pas eu besoin d'art pour composer, et qu'ils n'ont point écrit dans un esprit de dissension et d'animosité, parce qu'ils n'ont eu qu'à se purifier pour recevoir l'opération du Saint-Esprit, qui, descendant du ciel comme un archet tout divin, s'est servi des hommes qu'il avait choisis pour cela comme d'un instrument de musique, afin de nous révéler la connaissance des choses célestes et divines. »

Les pères du IIIe siècle enseignent la même doctrine. Ainsi saint Irénée soutient que « nous sommes obligés de croire à l'Écriture sainte, parce qu'elle est parfaite, étant dictée par le Verbe de DIEU et par son Esprit (1). » Il dit ailleurs que « dans les livres de Moïse, c'est Moïse qui écrit, mais que c'est JÉSUS-CHRIST qui parle : *Mosis litteræ, verba sunt Christi* (2). » Athénagore, après avoir dit dans sa Légation adressée aux empereurs Marc-Aurèle, Antonin et Aurèle-Commode, que les prêtres et les sages du paganisme se sont trompés en parlant de DIEU, de la matière et du monde, ajoute : « Mais quant à nous, nous avons pour témoins de nos sentiments et de notre foi les prophètes, qui, étant conduits et éclairés par le Saint-Esprit, ont parlé de DIEU et des choses divines... Est-il juste et digne de la raison dont l'homme a été doué de vouloir décider par des raisons tout humaines d'une foi et d'une religion appuyées sur l'autorité de l'Esprit divin, qui a conduit et donné le mouvement aux prophètes, en se servant de leurs bouches comme on se sert des instruments (3) ? » Clément d'Alexandrie dit que « c'est la bouche du Seigneur et le Saint-Esprit qui ont prononcé ce qui est dans l'Écriture (4). » Tertullien soutient, en plusieurs endroits de ses ouvrages, que les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament sont écrits par l'inspiration du Saint-Esprit. Origène prouve expressément cette vérité dans son Traité des Principes (5), et il remarque, dans son ouvrage contre Celse (6), que « les Juifs et les chrétiens conviennent de cette vérité, que les livres de l'Écriture sont écrits par l'inspiration du Saint-Esprit. » Saint Cyprien dit en deux mots que c'est le Saint-Esprit qui parle dans les Écritures : *Loquitur in Scripturis divinis Spiritus sanctus* (7). Enfin un ancien auteur qui a écrit contre l'hérésie d'Artémon, et qui est cité par Eusèbe (8), assure formellement que « ceux qui ne croient pas que les livres de l'Écriture aient été dictés par le Saint-Esprit sont des infidèles. »

Les pères des siècles suivants ne sont ni moins formels ni moins explicites. « Les oracles des Hébreux, dit Eusèbe, qui vivait au IVe, contiennent des prédictions et des réponses divines, et ont une force

(1) *Adv. hæres.* l. I, c. XLVI, XLVII. — (2) *Ibid.* l. IV, c. III. — (3) *Legat. pro Christianis,* l. II, c. XLVII. — (4) *Exhort. ad gentes.* — (5) *De princip.* l. IV, c. I. — (6) *Cont. Cels.* l. V. — (7) *De opere et eleemos.* — (8) *Hist. Eccl.* l. V. c. XXVIII.

toute divine ; ce qui leur donne une supériorité infinie sur les livres des hommes, et fait connaître que DIEU en est l'auteur (1). » Vers le même temps, saint Athanase, dans le livre de l'Interprétation des Psaumes, adressé à Marcellin, affirme que « toute l'Écriture de l'Ancien et du Nouveau Testament a été composée par l'inspiration du Saint-Esprit. » La même doctrine a été enseignée par saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Hilaire, saint Ambroise, saint Jérôme, saint Épiphane, saint Jean Chrysostome, saint Augustin. Ce dernier père, en particulier, dit que « le Médiateur a parlé d'abord par les prophètes, ensuite par lui-même, et enfin par les apôtres... qu'il a aussi composé une Écriture à laquelle nous ajoutons foi, » etc. (2). Théodoret, dans sa Préface sur les Psaumes, assure que « le propre des prophètes est que leur langage soit l'organe du Saint-Esprit, selon qu'il est écrit dans les Psaumes : *Ma langue est comme la plume d'un écrivain qui sait écrire très-vite.* » (Ps. XLIV, 2.) Il faut remarquer que Théodoret prend le nom de *prophètes* dans le sens général d'*auteurs inspirés ;* il en avertit lui-même.

Saint Grégoire le Grand, qui vivait au VIIe siècle, après avoir rapporté les différents sentiments par rapport à l'auteur du livre de Job, décide ainsi la question : « Il est inutile de rechercher qui a composé ce livre, puisque les fidèles ne doutent pas que le Saint-Esprit n'en soit l'auteur. C'est donc véritablement l'esprit de DIEU qui l'a écrit, puisqu'il en a inspiré les pensées à l'auteur qui l'a composé, et qu'il s'est servi de ses paroles pour faire passer jusqu'à nous des actions de vertu que nous puissions imiter. Nous passerions sans doute pour ridicules, si, lisant des lettres que nous aurions reçues de quelque grand personnage, nous négligions à la fois et la personne de l'auteur et le sens de ses paroles, pour nous amuser à rechercher inutilement avec quelle sorte de plume il les aurait écrites. Ainsi, lorsque après avoir su que le Saint-Esprit est l'auteur de cet ouvrage, si nous nous arrêtons à examiner trop curieusement qui est celui qui l'a écrit, que faisons-nous autre chose sinon de disputer de la plume, lorsque nous pouvons profiter utilement des lettres que nous lisons (3)? » Qu'on parcoure le cercle des siècles suivants, et toujours on trouvera les saints docteurs, les écrivains ecclésiastiques, et les théologiens professant la même foi sur l'inspiration du Nouveau Testament.

3. L'accord unanime des hérétiques ajoute une nouvelle force aux différentes preuves que nous venons de donner. Parmi cette foule innombrable de sectes anciennes et modernes qui se sont séparées de l'Église fondée par JÉSUS-CHRIST, pas une seule ne lui a jamais repro-

(1) *Præp. evang.* l. XIII, c. XIV. — (2) *De civit. Dei,* l. XI, c. II, III. — (3) *Præf. moral. in Job.*

ché d'avoir introduit de son chef le dogme de l'inspiration divine, et de s'être écartée en cela des institutions de son divin fondateur. Seulement au IVe siècle, les anoméens, pressés par la force des témoignages de saint Paul, qu'on leur opposait, ont prétendu que l'Apôtre avait quelquefois parlé comme homme sans être éclairé par l'Esprit divin. Mais cette misérable défaite a été rejetée comme une nouveauté impie et blasphématoire, et bientôt étouffée sous les anathèmes de toutes les églises chrétiennes (1). Enfin, toutes les fois qu'il s'est élevé des critiques assez hardis pour combattre cette croyance, ils se sont toujours trouvés en opposition avec le sentiment général. Ainsi Spinosa, aussi bien que Toelner et Semler, ont eu contre eux non-seulement tous les catholiques, mais encore toutes les églises protestantes, tous les Grecs schismatiques et toutes les sectes hérétiques de l'Église orientale; en un mot, ils se sont mis en opposition avec une tradition la plus unanime, la plus constante, la plus universelle et la plus ancienne; puisque aucune origine autre que celle des temps apostoliques ne saurait lui être assignée. Aussi, pour donner la plus légère apparence de vérité à leur erreur, ils s'efforcent de décliner ce tribunal dont ils sentent l'accablante autorité, en recourant à des subterfuges qui ne peuvent en aucune manière contrebalancer le poids de cette autorité, comme on va le voir.

Difficultés proposées contre l'inspiration de l'Écriture sainte, et Réponses à ces difficultés.

Obj. 1° La tradition, dit J. D. Michaëlis, se réduit en dernière analyse au témoignage de l'Église primitive : or, cette Église n'a aucun moyen d'attester le fait de l'inspiration, qui étant par sa nature secret et caché aux sens, ne peut être l'objet d'aucun témoignage (2).

Rép. L'inspiration, il est vrai, s'est passée dans l'esprit des écrivains sacrés; mais, toute secrète qu'elle est, cette inspiration peut avoir été connue des écrivains sacrés eux-mêmes, et manifestée par eux à l'Église : or, la preuve évidente qu'ils l'ont réellement manifestée à l'Église primitive, c'est que l'Église a reconnu, dès les premiers temps, les livres du Canon pour inspirés. Car, comme nous l'avons déjà dit, une persuasion aussi universelle, aussi constante et aussi ancienne, doit avoir nécessairement une cause; et d'un autre côté, il est manifeste que cette cause ne peut être que la déclaration publique qu'ont faite les apôtres et les autres auteurs sacrés que leurs écrits étaient divinement inspirés. Ainsi, le témoignage de l'Église primitive n'a pas pour objet immédiat le fait secret de l'in-

(1) Voy. Épiph. *Hæres.* 76. — (2) *Introd. au N. T.* t. I, part. I, ch. III, sect. 2, p. 112 et suiv. traduction franç. de J. J. Chenevière.

spiration, mais la déclaration publique et solennelle que les apôtres lui ont faite de l'inspiration de leurs écrits. Cependant le fait public de cette déclaration devient lui-même une preuve irrécusable du fait secret de l'inspiration.

Obj. 2° Les écrivains sacrés avouent eux-mêmes que ce n'est pas sans peine et sans beaucoup de travail qu'ils ont écrit. C'est ainsi que l'auteur du deuxième livre des Machabées dit qu'il n'a pas entrepris un ouvrage qui soit aisé, mais un travail qui demande une grande application et beaucoup de peine (chap. II, vers. 27); il va même jusqu'à dire que si sa narration est bien et telle que l'histoire la demande, c'est ce qu'il souhaite lui-même; que si au contraire elle est écrite d'une manière moins digne de son sujet, c'est sur lui qu'il faut en rejeter la faute (XV, 39).

Rép. On pourrait contester l'exactitude de l'explication que nos adversaires donnent ici du ch. XV, vers. 39 du deuxième livre des Machabées (1). Ajoutons que l'inspiration, telle que nous l'avons définie (page 11), n'exclut ni le travail ni l'industrie des écrivains sacrés, puisqu'elle ne fait que déterminer leur volonté à écrire, en éclairant leur entendement de manière à les préserver de toute erreur; ce qui suffit pour donner à leurs écrits le sceau de l'autorité divine. Et si l'auteur du deuxième livre des Machabées sollicite l'indulgence de ses lecteurs, c'est qu'il suppose uniquement qu'il a pu ne pas toujours observer en composant son ouvrage les règles du genre historique, ou que son style peut bien n'être pas assez élégant, mais nullement qu'il ait pu commettre des erreurs de fait dans ce qu'il rapporte.

Obj. 3° Jésus-Christ et les apôtres étant Juifs, ont appelé les Écritures de l'Ancien Testament *divines*, non point dans le sens d'*inspirées*, mais dans l'acception que ce mot avait chez le peuple juif, celle de livres contenant une doctrine excellente et qui venait de Dieu.

Rép. Mais nous ne pouvons mieux juger du sentiment des Juifs qui vivaient du temps de Jésus-Christ et des apôtres que par les témoignages de Joseph et de Philon, auteurs contemporains : or, il est impossible, quand on a lu leurs textes tels que nous les avons rapportés, de ne point reconnaître que les Juifs entendaient par l'autorité divine de leurs livres l'inspiration proprement dite, et qu'ils n'attachaient nullement à cette expression le sens large que les rationalistes voudraient lui attribuer. Et d'ailleurs si, contre toute évidence, on voulait trouver encore quelque obscurité dans le sentiment de ces deux auteurs, les témoignages clairs et nombreux que nous fournissent les Talmuds et les anciens rabbins suffiraient pour la dissiper entièrement.

(1) Voy. en effet la remarque judicieuse du savant M. Quatremère dans *le Journal des savants*. Octobre 1845.

Obj. 4° Le témoignage de Jésus-Christ et des apôtres ne prouve rien en faveur de l'inspiration, les preuves qu'ils tiraient de l'inspiration des Écritures n'étant simplement que des arguments dits *ad hominem;* car, puisque, selon l'opinion assez commune, les apôtres ont pu argumenter d'après certains sens que les Juifs donnaient aux prophéties de l'Ancien Testament, sans néanmoins les approuver, pourquoi n'auraient-ils pas pu argumenter également d'après l'inspiration de l'Écriture, sans toutefois l'admettre?

Rép. D'abord ce n'est que très-rarement qu'on recourt à ce genre d'argumentation; et Jésus-Christ et les apôtres citant continuellement l'Écriture dans tous leurs discours, il faudrait supposer qu'ils étaient toujours en opposition aux lois ordinaires du langage, supposition aussi gratuite que ridicule. En second lieu, quand on emploie les arguments *ad hominem*, on doit faire connaître par la suite des choses, ou par un avertissement exprès, que c'est de cette manière que l'on argumente, surtout quand le principe que l'on suppose est une erreur fondamentale qu'on est obligé de combattre. On ne doit point se servir d'une fausse doctrine vis-à-vis de ceux qui ne l'admettent pas. Quand on établit des points de dogme, ou des préceptes de morale, ce ne doit jamais être sur une erreur fondamentale. Ce sont là autant de lois sacrées que la raison et l'équité naturelles prescrivent à tout moraliste. Voilà pourtant les lois que Jésus-Christ et les apôtres auraient violées, si l'opinion que nous combattons avait quelque fondement; car 1° ils ne nous ont donné aucun signe pour distinguer leur véritable sentiment, quoique la doctrine qu'ils supposaient fût une erreur fondamentale, qu'ils devaient expressément rejeter; 2° saint Paul a supposé l'inspiration de l'Écriture en disputant contre les gentils, qui ne l'admettaient pas, et la tradition nous apprend que les apôtres ont enseigné aux Eglises à s'en servir indistinctement contre tous les ennemis de la religion chrétienne, soit Juifs, soit païens; 3° enfin, saint Paul exhortant Timothée, son disciple, à la lecture de l'Écriture sainte, lui donne pour motif principal l'inspiration de cette même Écriture (2 Tim. III, 14-17), inspiration que nos adversaires regardent comme une erreur capitale, qui jusqu'à eux a empêché les hommes d'entrer dans le sens des livres sacrés.

Obj. 5° Il est impossible de regarder comme divinement inspiré un ouvrage qui contient des faussetés et des contradictions.

Rép. Mais a-t-on démontré jusqu'ici, de manière à satisfaire un esprit raisonnable, l'existence d'une seule de ces prétendues faussetés? Quant aux contradictions, elles ne sont qu'apparentes. Les rationalistes d'Allemagne se vantent d'en avoir fait disparaître eux-mêmes un grand nombre; et il faut en convenir, malgré les erreurs capitales où les ont entraînés leurs faux principes d'exégèse et d'herméneutique,

leur érudition profonde dans les langues et les sciences orientales leur a fait expliquer d'une manière satisfaisante beaucoup de passages qui par leur obscurité déconcertaient la critique la plus consciencieuse. Or, ces premiers résultats prouvent que de nouveaux efforts et des recherches plus approfondies diminueront encore le nombre de ces prétendues difficultés, et que nous devrons attribuer uniquement à notre ignorance de ne pouvoir expliquer les autres.

Obj. 6° Tous les peuples ont des livres qu'ils regardent comme divins et sacrés : ainsi les Perses veulent trouver une révélation divine dans leur Zend-Avesta, les Indiens dans leur Véda et leur Ézour-Véda, les Chinois dans leurs cinq Kings, les mahométans dans leur Coran, les rabbanites dans le Talmud. Or, il est évident que ces livres n'ont rien de divin. Comment donc se persuader que les livres sacrés des chrétiens aient, sous ce rapport, le privilége exclusif qu'on prétend leur accorder?

Rép. « La stupidité de ces peuples, dit J. H. Janssens (1), qui ont souffert que d'habiles charlatans répandissent parmi eux tous les livres dont nous venons de parler, est cause qu'ils passent dans leur esprit pour sacrés et pour divins. Rien ne prouve qu'ils aient été inspirés; ensuite la doctrine qu'ils contiennent, tantôt ridicule, tantôt superstitieuse, tantôt évidemment erronée, puisqu'elle enseigne le polythéisme, démontre clairement que ces livres sont l'œuvre des imposteurs qui les ont répandus. Ce qui achève de les discréditer, c'est qu'aucun personnage célèbre par des miracles ou par des prophéties n'a regardé ces livres comme divins.

« Le débauché Mahomet avait coutume de répondre aux habitants de la Mecque, aux Juifs et à d'autres qui le pressaient de confirmer sa mission par des miracles, *qu'on n'avait pas toujours cru aux miracles*, ou *qu'il n'était pas envoyé pour faire des prodiges, mais pour prêcher;* à moins toutefois qu'on ne veuille prendre pour des miracles, comme l'ont fait quelques auteurs, l'histoire de cette colombe qui s'approchait de Mahomet et lui parlait à l'oreille, jonglerie qui ne demandait pas un grand art, ou celle du chameau qui s'entretenait avec lui pendant la nuit, et ne parlait qu'à lui seul, sans doute après qu'il avait pris la sage précaution d'écarter tout témoin; à moins enfin qu'on ne vienne aussi nous opposer ce fameux tour de force par lequel il cacha dans sa manche une portion considérable de la lune, qu'il voulut bien ensuite restituer à cette planète, pour réparer la brèche qu'il lui avait faite; absurdités qui se réfutent d'elles-mêmes.

« Voyez maintenant dans quelles vues Mahomet compose le Coran!

« Pour plaire aux Juifs, dit Léonard Fræreisen (2), il rejette la Trinité

(1) *Herméneutique sacrée*, ch. II, § XI, t. I, p. 78-80. *Paris*, 1833. — (2) *Brevis*

des chrétiens, se rendant ainsi agréable aux ariens, et il garde leur circoncision. Pour se faire bien venir des philosophes, il préfère le polythéisme, ou plutôt le stoïcisme, au déisme. Pour se donner un air de sainteté, il prohibe l'usage du vin. Pour gagner les cœurs par le prestige de l'espérance, il promet aux hommes les Champs-Élysées après la mort. Afin d'être en état de fournir aux besoins de ses partisans ou de ses complices, il ramasse de toutes parts, sous couleur d'aumône, des sommes immenses. De peur d'offenser les chrétiens, il décerne les noms les plus pompeux à Jésus-Christ et à ses apôtres, il leur prodigue les éloges, il établit enfin tous ses préceptes sur le profit qu'il peut en retirer pour le succès de ses desseins ambitieux, etc.

« Mais si les chrétiens, continue Janssens, regardent leurs livres saints comme divinement inspirés, c'est qu'ils les ont reçus comme tels de Jésus et des apôtres, qui ont appuyé leur mission divine par de vrais miracles et d'authentiques prophéties. »

QUESTION DEUXIÈME.

L'inspiration s'étend-elle à toutes les parties de l'Écriture, même à celles qui ne concernent ni la foi ni les mœurs ?

Quelques auteurs, même parmi les catholiques, n'ont pas fait difficulté de soutenir que l'Esprit saint n'a ni inspiré, ni même favorisé de son assistance spéciale les écrivains sacrés dans les choses qui n'ont point de rapport à la religion. Henri Holden, entre autres, dit, dans son *Analyse de la foi chrétienne*, ouvrage d'ailleurs fort estimable : « La quatrième chose est que le secours spécial accordé à l'auteur de chaque livre reçu dans l'Église pour la parole de Dieu, ne s'étend qu'aux choses qui sont purement doctrinales ou qui ont un rapport prochain et nécessaire avec la doctrine ; mais dans les choses qui ne sont point du dessein de l'auteur et qui se rapportent ailleurs, nous croyons que Dieu ne les a assistés que comme il assiste les autres écrivains qui ont beaucoup de piété (1). »

PROPOSITION.

L'inspiration s'étend à toutes les parties de l'Écriture, même à celles qui ne concernent ni la foi ni les mœurs.

Quoiqu'il ne soit point de foi que tout absolument dans l'Écriture ait été divinement inspiré, on peut dire qu'il y a de la témérité et trop de

delineatio duorum impostorum magnorum, Muhammedis et Zinzerdorffii. Argentorati, sans date. — (1) Holden, *Analysis fidei christianæ*, l. I, c. v. — Voy. R. Simon,

hardiesse à soutenir le contraire. 1. Les faits, même ceux qui au premier abord paraissent n'avoir qu'un rapport éloigné avec la doctrine, forment la partie la plus considérable de l'Écriture sainte. 2. Lorsque Jésus-Christ et les apôtres ont attribué aux livres saints une autorité divine, ils l'ont fait sans aucune restriction. Bien plus, saint Paul rapporte à la doctrine tout ce qui est contenu dans l'Écriture sainte : « Tout ce qui est écrit, dit ce grand apôtre, a été écrit pour notre instruction (Rom. xv, 4). » 3. L'opinion qui restreint ainsi l'inspiration divine a été tout à fait inconnue dans la primitive Église. 4. Dans combien de circonstances ne serait-on pas exposé à prendre l'échange, en regardant comme étrangers à la doctrine des faits qui s'y rattacheraient pourtant, même d'une manière directe? 5. Le concile de Trente, en supposant qu'il ne tranche pas entièrement la question, favorise singulièrement notre sentiment. Voici ses propres paroles : « Que si quelqu'un ne reçoit pas pour sacrés et canoniques ces livres entiers avec toutes leurs parties, comme on a coutume de les lire dans l'Église catholique, et tels qu'ils sont dans l'ancienne édition Vulgate latine... qu'il soit anathème (1). » Ainsi on peut tenir pour certain que tout ce qui est contenu dans l'Écriture a été divinement inspiré.

Difficultés qu'on oppose à ce sentiment, et Réponses à ces difficultés.

Obj. 1° L'Ecriture n'ayant d'autre fin que de nous instruire de la religion, et non point des vérités humaines, qu'il n'est pas nécessaire de savoir, il n'y a nulle apparence que Dieu soit intervenu dans les choses purement humaines. — 2° Les apôtres n'étaient pas infaillibles dans tout ce qu'ils disaient, mais seulement dans ce qu'ils prêchaient touchant la doctrine et les mœurs; pourquoi ne pas faire la même distinction par rapport à leurs écrits ? — 3° N'est-il pas indigne du Saint-Esprit d'accorder son secours divin pour des choses triviales ? Peut-on dire, par exemple, que c'est par son inspiration que saint Paul écrit à Timothée de lui apporter le manteau qu'il avait laissé à Troade chez Carpus; qu'il lui mande qu'il n'y avait que saint Luc qui fût pour lors avec lui, et qu'il avait laissé Trophime malade à Milet? — 4° Souvent les auteurs ne sont pas certains au juste de ce qu'ils avancent : de là cette expression d'hésitation et de doute dont ils font usage : *environ, à peu près*. Mais si l'Esprit leur avait dicté les choses qu'ils écrivaient, les aurait-il laissés dans l'incertitude ? — 5° Ils

Hist. crit. du N. T. ch. xxiv, p. 295-297. Nous devons faire observer que Holden reconnaît cependant qu'il n'y a rien de faux dans l'Écriture : *Quamvis enim nullam complectatur Scriptura falsitatem*, etc. Hold. *Ibid.* Nous sommes de l'avis de R. Simon; l'auteur aurait dû expliquer son sentiment mieux qu'il ne l'a fait. — (1) *Conc. Trid. Sess.* iv, t. i, p. 36, 37, trad. nouv. par M. l'abbé Dassance.

émettent des opinions fausses ou dont il est permis de douter, comme celles-ci, que le soleil s'arrêta, que les cieux sont solides, etc. — 6° Il leur échappe des fautes de mémoire dans les citations de l'Écriture sainte. Ainsi il arrive quelquefois aux apôtres et aux évangélistes de rapporter les prophéties dans d'autres termes, ou de citer un prophète pour un autre; ce qui ne peut se concilier avec l'inspiration. — 7° Les apôtres reconnaissent qu'ils parlent quelquefois non par l'inspiration du Saint-Esprit, mais d'eux-mêmes. Ainsi saint Paul, dans sa première Épître aux Corinthiens, ch. x, vers. 10, 12, oppose ce que le Seigneur commande, à son propre conseil. Il se repent même, dans sa seconde Épître, de ce qu'il avait écrit dans sa première, et il avoue qu'il parle comme un insensé en rapportant ses révélations. — 8° Les apôtres ont été sujets à l'erreur, même depuis la descente du Saint-Esprit; car saint Pierre s'est trompé en voulant soumettre les gentils à des observations judaïques. Pour décider la question de l'observation de la loi il fallut une assemblée; donc chacun des apôtres, pris séparément, n'était pas suffisamment inspiré pour la décider? De plus, l'Église même entière, de l'aveu de tout le monde, peut errer sur les faits et dans les matières qui n'appartiennent pas à la religion. Enfin, il n'y a que Jésus-Christ, la vérité même, qui ne soit point sujet à l'erreur dans aucun cas.

Rép. Ces objections sont plus spécieuses que solides : 1° La première porte sur un raisonnement tout à fait faux. Il est vrai que le but principal de l'Écriture est de nous instruire des vérités de la religion; mais s'ensuit-il que les écrivains sacrés n'aient pas été portés par le mouvement et l'impulsion du Saint-Esprit à composer les autres parties de leurs ouvrages? S'ensuit-il encore qu'il puisse y avoir des faussetés mêlées avec les vérités de la religion? Au contraire, c'est parce qu'elle nous instruit des vérités de la religion, qu'il faut nécessairement qu'il n'y ait pas d'erreurs mêlées parmi les choses véritables; autrement le faux serait un préjugé contre le vrai, l'erreur pourrait faire douter de la vérité, et alors toute l'autorité des livres saints se réduirait à rien, et tomberait en ruine.

2° La seconde suppose qu'il en est des écrits des apôtres comme de leurs discours; cependant il y a une grande différence. Pour que les apôtres eussent été infaillibles dans toutes leurs conversations, il aurait fallu que le Saint-Esprit les inspirât perpétuellement et les dirigeât dans leurs pensées, dans leurs paroles et dans leurs actions. Dans ce cas, ils eussent été impeccables; cependant ils ne l'étaient pas, et il n'était pas nécessaire qu'ils le fussent, parce que leurs prédications étant assez distinguées de leurs conversations familières, on ne pouvait s'y tromper, et les fautes ou les erreurs qu'ils pouvaient commettre dans le commerce de la vie n'avaient rien de commun avec

leur doctrine. Il n'en est pas de même de leurs écrits; ils ont été composés pour l'instruction de l'Église, ils devaient servir de règle pour la foi des chrétiens, et être considérés dans l'Église comme des livres divins.

3° La troisième a déjà été proposée au temps de saint Jérôme, et réfutée victorieusement par ce grand docteur dans sa Préface sur l'Épître de saint Paul à Philémon. Il remarque en effet avec beaucoup de raison qu'il n'est nullement indigne de l'Esprit saint de diriger l'esprit des hommes de manière à ce qu'ils ne commettent point d'erreurs même dans les moindres choses. Tout n'est pas également important, sans doute, dans les saintes Écritures; mais il n'y a rien qui soit d'une inutilité absolue; les traits les moins importants en apparence tiennent ou à l'intégrité et à la simplicité du récit, ou à la liaison des choses.

4° La quatrième n'offre aucune difficulté sérieuse. Ces expressions dubitatives *environ, à peu près*, ne prouvent nullement que les auteurs qui s'en sont servis n'étaient point inspirés. Ce sont des manières de parler reçues dans le langage ordinaire des hommes. Le Saint-Esprit savait bien le nombre au juste, mais il n'a pas voulu le révéler aux écrivains; il a jugé qu'il était plus naturel de les laisser parler comme on parle communément, et comme ils auraient parlé d'eux-mêmes.

5° La cinquième se résout aisément par cette simple réflexion, que l'Écriture sainte n'ayant point pour but de nous apprendre les vérités philosophiques, a parlé de ces choses à la manière dont les hommes en parlent ordinairement. C'est la remarque de saint Augustin, qui sur cette question s'exprime en ces termes : « Pour le dire en un mot, nos auteurs ont su touchant la figure du ciel ce qui est véritable; mais l'Esprit de Dieu, qui parlait par eux, n'a pas voulu enseigner ces choses aux hommes parce qu'elles leur étaient inutiles pour leur salut (1). » Ainsi l'Esprit saint ayant laissé les écrivains sacrés parler sur ces objets comme on en parle ordinairement, on n'est pas plus en droit de les accuser de fausseté, qu'on ne le serait d'accuser d'erreur ou de mensonge les coperniciens et les cartésiens, qui, dans leurs discours ordinaires, parlent du mouvement de la terre et de l'âme des bêtes comme les autres philosophes, quoiqu'ils pensent tout autrement.

6° La sixième renferme deux parties distinctes : la première, que les apôtres et les évangélistes n'ont pas toujours rapporté les prophéties dans leurs propres termes; la seconde, qu'ils citent quelquefois un prophète pour un autre. Nous répondons, premièrement, qu'il est vrai que les apôtres et les évangélistes n'ont pas toujours cité les propres paroles des prophètes; ils en ont même changé l'ordre, mais

(1) August. *Lib. de Genesi ad litteram.* cap. IX.

ils en ont retenu le sens; cela suffisait à leur dessein. Il n'y a là ni faute de mémoire ni erreur véritable. Nous répondons en second lieu que les raisons qu'on allègue pour montrer que les écrivains du Nouveau Testament se sont trompés en citant un prophète pour un autre, n'ont aucun fondement : c'est le sentiment de saint Jérôme et de saint Augustin.

7° La septième n'est fondée que sur une équivoque de mots : quoique le Saint-Esprit inspirât les apôtres dans tout ce qu'ils écrivaient, il y a cependant des choses qu'ils ordonnaient de la part de Dieu, et d'autres qu'ils établissaient ou conseillaient d'eux-mêmes. Les premières sont des commandements de droit divin, les autres sont des préceptes humains ou des conseils; mais ces préceptes et ces conseils donnés par les apôtres étaient également inspirés de Dieu. Ainsi, pour bien comprendre le sens des paroles de saint Paul, il faut remarquer que ce saint apôtre appelle *précepte* ou *commandement du Seigneur*, ce que Jésus-Christ a ordonné ou prescrit dans l'Évangile, et il reconnaît ensuite qu'outre ces préceptes, les apôtres peuvent donner des conseils qui ne sont pas dans l'Evangile, c'est-à-dire dans les instructions que Notre-Seigneur donnait à ceux qui avaient le bonheur de l'entendre. Mais ces conseils donnés par saint Paul ou par les autres apôtres venaient aussi du Saint-Esprit, et étaient inspirés, surtout lorsqu'ils les donnaient dans des lettres écrites par inspiration : et c'est ce que saint Paul marque assez, lorsque après avoir conseillé aux femmes de ne point se remarier, parce qu'en suivant ce conseil elles seront plus heureuses, il ajoute : « Et je crois que j'ai aussi en moi l'Esprit de Dieu (1 Cor. vii, 40). » C'était par une inspiration particulière que l'Apôtre donnait des conseils si sages, et lorsqu'il les mettait par écrit dans ses lettres adressées aux fidèles, ils devenaient partie des Écritures divines. Or, toute Écriture sacrée est *divinement inspirée et utile pour enseigner et instruire.*

Quant aux deux passages de la deuxième Épître aux Corinthiens, il n'est pas difficile d'y répondre. D'abord saint Paul ne se repent point, à proprement parler, d'avoir repris les Corinthiens, puisque la correction et la réprimande qu'il leur avait faites étaient devenues si utiles; mais il veut dire qu'il s'en était attristé, en prenant part à la tristesse qu'ils en avaient ressentie; semblable à un père qui, voyant la tristesse dont son fils est accablé lorsqu'il a été repris et corrigé, ressent lui-même, en quelque manière par contre-coup, la tristesse de son fils; mais il a de la joie de voir que ce fils étant touché, se trouve dans l'heureuse disposition de changer de conduite. En second lieu, lorsque l'Apôtre semble reconnaître qu'il agit et qu'il parle comme un insensé, il veut seulement faire entendre que, quoique en général ce soit une espèce de folie de se glorifier, il est néanmoins obligé

de relever la dignité de son ministère et ses travaux apostoliques; ce qui est une chose utile pour l'édification des fidèles, lorsqu'on se voit obligé d'en venir là, et ce qui serait une espèce de folie, si l'on n'était point contraint de le faire.

8° Enfin nous répondons à la huitième objection, que nous ne prétendons pas que les apôtres aient été infaillibles en toutes choses. En avouant même que saint Pierre ait pu se tromper, quoique, comme Tertullien l'a remarqué, ce qu'on lui reproche soit plutôt une faute de conduite qu'une erreur de doctrine : *Conversationis vitium fuit, non prædicationis;* en reconnaissant que dans les difficultés qui se présentaient les apôtres pouvaient se confirmer et s'éclairer mutuellement, il n'y a là rien qui empêche qu'ils n'aient été inspirés chacun dans ses propres écrits. Il faut bien remarquer que le Saint-Esprit, qui a agi en eux, n'a pas voulu leur révéler certaines choses immédiatement et sans les secours ordinaires : au contraire, il a voulu qu'ils s'en servissent, et c'est par cette voie qu'ils les a conduits à la vérité. Or, un de ces moyens naturels les plus efficaces était de conférer entre eux sur les contestations qui pouvaient s'élever, et de décider ensuite la chose d'un commun accord; c'est aussi celui que les apôtres employèrent; mais ils ne se crurent pas par là privés du secours de l'Esprit saint; ils déclarèrent, au contraire, qu'ils ne décidaient la question qui était en litige que par la divine inspiration : *Visum est Spiritui sancto et nobis.*

Il est vrai que l'Église peut errer sur les faits et dans les matières qui n'appartiennent pas à la religion; car elle n'est que la dépositaire de la doctrine qu'elle a reçue de Jésus-Christ et de ses apôtres : elle n'a plus de nouvelle révélation authentique et publique; mais il n'en est pas de même de l'Écriture sainte, qui, comme nous l'avons déjà observé, a été écrite par l'inspiration de Dieu, pour être une règle infaillible de la vérité et de la foi des chrétiens.

Enfin, il est vrai que Jésus-Christ, la vérité même, est seul infaillible par lui-même; mais les hommes peuvent recevoir le don de l'infaillibilité par grâce, par inspiration, et par l'assistance spéciale et la direction du Saint-Esprit. Or c'est le cas des apôtres et de tous les autres écrivains sacrés, comme nous l'avons démontré par des preuves dont ces objections ne diminuent en rien ni la force ni la solidité.

QUESTION TROISIÈME.

La simple assistance n'a-t-elle pas suffi aux écrivains sacrés dans certaines parties de leurs ouvrages, et l'inspiration doit-elle s'étendre jusqu'aux mots dont ils se sont servis?

On s'était borné jusqu'au IXe siècle à soutenir que l'Écriture sainte était divinement inspirée; mais Agobard, archevêque de Lyon, qui

vivait à cette époque, ayant examiné de plus près la question de l'inspiration, soutint, dans une lettre écrite à un certain Frédégise, que l'Esprit saint n'avait point dicté aux prophètes et aux apôtres les termes et les expressions dont ils s'étaient servis. En 1586, les pères jésuites Lessius et Hamélius défendirent, dans des thèses soutenues à Louvain, les propositions suivantes : I. *Ut aliquid sit Scriptura sacra, non est necessarium singula ejus verba inspirata esse à Spiritu sancto.* II. *Non est necessarium ut singulæ veritates et sententiæ sint immediatè à Spiritu sancto ipsi scriptori inspiratæ.* III. *Liber aliquis, qualis fortassè est secundus Machabæorum, humanâ industriâ sine assistentiâ Spiritûs sancti scriptus, si Spiritus sanctus posteà testetur ibi nihil esse falsum, efficitur Scriptura sacra.* Dès l'année suivante, et en 1588, les facultés de théologie de Louvain et de Douai censurèrent ces propositions. Les docteurs de Louvain les condamnèrent *in globo* sur le motif qu'elles semblaient approcher de l'ancienne hérésie des anoméens, qui prétendaient que les prophètes et les apôtres avaient souvent parlé comme des hommes ordinaires; mais ceux de Douai appliquèrent une censure à chaque proposition en particulier. Ces condamnations n'empêchèrent pas Lessius, Hamélius et plusieurs autres pères jésuites de soutenir cette opinion; et Corneille Lapierre, en particulier, a enseigné depuis que l'inspiration n'a pas été nécessaire aux écrivains sacrés pour écrire les histoires ou les exhortations qu'ils avaient apprises, soit en les voyant, soit en les entendant, soit par la lecture ou la méditation, et que la simple assistance leur a suffi dans ces circonstances. R. Simon s'est déclaré le défenseur de ces opinions (1). Pour nous, qui ne les admettons pas toutes indistinctement, nous croyons devoir établir, comme plus probables, les propositions suivantes.

PREMIÈRE PROPOSITION.

La simple assistance n'a suffi aux auteurs sacrés dans aucune partie de leurs ouvrages.

1. Quand les écrivains sacrés et les pères de l'Église ont parlé du secours surnaturel qui a aidé les auteurs de l'Écriture dans la composition de leurs ouvrages, ils ont appliqué ce secours à l'Écriture en général, sans faire la moindre restriction, sans excepter la plus légère partie. Ainsi, quand Jésus-Christ et les apôtres ont appelé l'Ancien Testament *Loi divine, Écriture divine, oracles de l'Esprit saint;* quand tous les docteurs de la religion chrétienne, en parlant de l'Ancien et du Nouveau Testament, n'ont cessé de répéter que les Écritures étaient *les instruments, les organes du Saint-Esprit, des plumes de l'Es-*

(1) *Hist. crit. du N. T.* ch. XXIII, XXIV.

prit divin, des cordes mues par un divin archet, ils n'ont établi aucune distinction, ni entre les différents livres dont se compose le corps sacré des Écritures, ni dans aucune partie quelconque de ces livres. Enfin, quand saint Paul a déclaré lui-même que *toute l'Écriture est divinement inspirée;* quand la tradition, fidèle interprète des sentiments du grand Apôtre, n'a jamais donné lieu à restreindre l'inspiration à certaines portions plus ou moins considérables de l'Écriture, il y a, ce nous semble, bien de la hardiesse et de la témérité à vouloir se contenter dans quelques parties de la simple assistance de l'Esprit saint. Cela ne serait permis qu'autant que la simple assistance remplirait les conditions de l'inspiration proprement dite; car évidemment nous n'avons aucun droit d'admettre une espèce de secours qui ne remplirait point la force et l'énergie des termes employés par les écrivains sacrés, et qui ne répondrait nullement aux sentiments et aux expressions des pères. Or, la simple assistance, sous quelque rapport qu'on l'envisage, est inférieure à l'inspiration, puisqu'elle a pour but unique de diriger l'entendement de l'écrivain sacré dans l'usage de ses facultés, de telle sorte qu'il ne commette aucune erreur, tandis que l'inspiration influant de plus sur sa volonté, le pousse et le détermine à écrire. Ainsi, dans la simple assistance, c'est l'écrivain qui s'est déterminé à écrire librement et indépendamment de tout secours surnaturel, tandis que dans l'inspiration, c'est l'Esprit saint lui-même qui est l'auteur de sa détermination. Voici une autre différence non moins frappante. Dans l'inspiration, Dieu dicte ou suggère à l'écrivain sacré qu'il anime de son *souffle divin* (c'est l'expression dont s'est servi saint Paul, θεόπνευστος) au moins le fond de ce qu'il doit dire, et le conduit de telle manière que non-seulement il ne peut tomber dans la moindre erreur ou la plus légère surprise, mais que tout ce qu'il écrit est *la pure parole de* Dieu, et a Dieu pour auteur; mais dans la simple assistance, l'Esprit saint ne dicte rien, ne suggère rien; il empêche seulement que l'écrivain qui en est favorisé ne fasse un mauvais usage de ses lumières. Ainsi c'est moins une illumination de l'entendement qu'un secours externe de providence qui veille à ce que l'écrivain ne tombe dans aucune erreur; de sorte qu'avec ce seul secours, tout ce qu'il dit reste sa propre parole; parole infaillible, il est vrai, mais qui n'a que l'homme pour auteur.

2. S'il y avait dans l'Écriture des endroits composés sous la simple assistance, il y aurait donc des parties qui seraient inspirées et d'autres qui ne le seraient pas, et qui par conséquent ne pourraient pas être dites la parole de Dieu, et seraient tout simplement des paroles humaines : or ce mélange de paroles de Dieu et de paroles humaines, loin de trouver le moindre fondement dans les auteurs sacrés et dans la tradition, se trouve en opposition formelle avec ces deux autorités,

qui affirment expressément que toute l'Écriture a été divinement inspirée, et que tout entière elle est la parole de Dieu.

3. Si dans la composition de leurs ouvrages les écrivains sacrés n'avaient eu pour tout secours que la simple assistance, quelle différence mettrait-on entre leurs écrits et les décisions des conciles œcuméniques? Cependant la tradition et l'Église elle-même en reconnaissent une immense. Les Écritures sont à leurs yeux la parole de Dieu même, tandis qu'elles ne regardent les décrets de ces conciles que comme l'explication purement humaine, quoique infaillible, de cette divine parole.

4. Si la simple assistance ne suffit pas pour qu'un ouvrage soit réputé Ecriture sainte, il ne peut, à plus forte raison, devenir la parole de Dieu, quand il a été composé sans ce secours et par une industrie toute humaine. L'Eglise, assistée elle-même par le Saint-Esprit, ne peut déclarer par ses décisions que ce qui a été fait; et il n'est pas en son pouvoir de changer la nature d'un livre; elle le fait connaître pour ce qu'il est; mais, en l'approuvant, elle ne peut pas faire qu'il ait été composé par l'Esprit saint, s'il ne l'a pas été réellement. Or, on a toujours et généralement entendu par Ecriture sainte un ouvrage composé par l'Esprit saint. Ainsi l'Eglise ne pourra jamais faire qu'un écrivain qui, en composant son livre, n'a été mu que par son seul et propre esprit, ait été cependant mu par l'Esprit saint; ce qui signifie, en d'autres termes, qu'un ouvrage qui n'a été composé que par une industrie purement humaine ne saurait jamais être la parole de Dieu, dans le sens que Jésus-Christ, les apôtres, les pères et l'Eglise elle-même, ont toujours attaché à cette expression, quand ils l'ont appliquée à l'Ecriture sainte.

DEUXIÈME PROPOSITION.

L'inspiration ne s'étend pas jusqu'aux mots dont les écrivains sacrés se sont servis dans la composition de leurs ouvrages.

Quoique fort éloigné de condamner l'opinion contraire, nous regardons comme plus probable que l'inspiration ne s'étend pas jusqu'aux mots, et voici les raisons sur lesquelles nous établissons notre sentiment. 1. On ne serait fondé à admettre l'inspiration verbale qu'autant qu'elle serait nécessaire pour établir la vérité et l'infaillibilité de l'Ecriture, et pour prouver qu'elle est la parole de Dieu. Or, l'Ecriture peut avoir ces deux caractères indépendamment de l'inspiration verbale. Il suffit en effet que toutes les pensées en soient inspirées, et que l'Esprit saint ait veillé par un secours spécial à ce que l'écrivain sacré employât les termes convenables pour exprimer exactement les vérités qui lui étaient suggérées. Si toutefois on veut exiger

de plus le secours de l'inspiration verbale, il faudra nécessairement dire que les différentes Eglises du monde chrétien n'ont pas la parole de Dieu, puisqu'elles ne possèdent que des versions écrites dans des langues diverses, et par conséquent dans des termes tout autres que ceux qui sont sortis de la plume des auteurs sacrés.

2. La grande différence de style qu'on trouve soit dans les oracles des prophètes, soit dans les écrits des apôtres et des évangélistes, est encore une preuve assez forte contre l'inspiration verbale. Chacun d'eux écrit selon son génie, son éducation et le siècle où il vit. Isaïe, comme le remarque saint Jérôme, d'une naissance distinguée, élevé à la cour des rois, a un style poli, noble, majestueux, digne en un mot de son éducation; Amos, au contraire, né dans l'humble chaumière des bergers, et qui a grandi parmi les troupeaux, ne retrace dans ses tableaux et ses comparaisons que les images de la vie champêtre (1). Saint Luc, habile dans la langue grecque, écrit assez purement, tandis que saint Paul, élevé, comme il le dit lui-même, aux pieds du juif Gamaliel, parle un grec dur et presque barbare. Enfin saint Jean est diffus et tombe parfois dans la tautologie, tandis que saint Pierre se fait remarquer par un style concis et serré. Or n'est-il pas plus naturel d'attribuer cette différence dans la manière d'écrire aux talents divers des écrivains, que de recourir gratuitement au miracle, en voulant que l'Esprit saint se soit ainsi joué à produire de lui-même, et à l'insu des écrivains sacrés, une diversité de langage si conforme à leur caractère et si bien assortie à leurs divers talents?

3. Enfin la manière différente dont les évangélistes rapportent souvent les paroles de Jésus-Christ semble nous autoriser à rejeter la nécessité de l'inspiration verbale. Car, en admettant, ce qui est incontestable, que les évangélistes aient rapporté fidèlement ce que l'Esprit saint leur dictait, comment justifier cette diversité d'expressions? Dira-t-on qu'elle est l'œuvre de l'Esprit saint lui-même? Mais alors nous n'avons plus les paroles de Jésus-Christ dans les passages de l'Evangile où elles sont diversement rapportées; car ces divines paroles n'étant plus celles de Jésus-Christ que quant au sens, et ce sens ne suffisant pas, selon les partisans de l'inspiration verbale, il en résulte nécessairement que ces passages de l'Evangile ne renferment plus les propres paroles de Jésus-Christ, ce qui est formellement contraire au langage commun de l'Eglise.

Difficultés qu'on oppose à ce sentiment, et Réponses à ces difficultés.

Obj. 1° L'inspiration verbale ayant été admise par les rabbins et les pères de l'Eglise qui se sont le plus livrés à l'étude de l'Ecriture sainte,

(1) Hieron. *in cap.* III *Amos, et Præfat. in Jes.*

il y a de la témérité à la rejeter. — 2° Saint Paul nous enseigne que toute l'Ecriture est divinement inspirée : or cette sentence doit s'appliquer, pour être vraie, aussi bien aux mots qu'aux choses contenues dans l'Ecriture. — 3° Toute l'Ecriture est non-seulement la pensée, mais encore la parole de Dieu : or, comment pourrait-elle être la parole de Dieu, si Dieu lui-même n'avait pas inspiré cette parole?

Rép. 1° Les rabbins en soutenant l'inspiration verbale s'appuient sur des raisons trop ridicules pour que leur sentiment puisse avoir ici la moindre autorité. Quant aux pères de l'Eglise, quoiqu'ils parlent en termes les plus pompeux et les plus magnifiques de l'inspiration des Ecritures, ils ne disent nulle part d'une manière explicite qu'elle s'étende jusqu'à l'expression matérielle du discours. Saint Augustin, en parlant des évangélistes, dit qu'il ne faut pas s'arrêter aux termes dont ils se sont servis, mais seulement à la pensée qu'ils ont exprimée (1). Saint Jérôme, tout en soutenant que chaque syllabe de l'Ecriture est pleine de mystères, assure en même temps que saint Paul est trivial dans son discours, qu'il fait des solécismes, et que c'est avec vérité que cet apôtre dit de lui-même qu'il ignore l'art de bien dire (2 Cor. XI, 6). Or ces pères ne se seraient pas permis un tel langage, s'ils avaient cru que tout, jusqu'aux expressions mêmes, était inspiré dans l'Ecriture. — 2° Saint Paul a pu dire avec vérité que toute l'Ecriture est inspirée, sans qu'on soit autorisé pour cela à étendre jusqu'aux mots ce secours divin. Il suffit, en effet, pour justifier cette parole du grand Apôtre, que tous les sens que contient l'Ecriture soient inspirés de Dieu, c'est-à-dire qu'il n'y ait pas une phrase, pas un seul mot qui ne soient inspirés quant aux vérités qu'ils renferment. — 3° Ce qui fait le fond de la parole, c'est la pensée qu'elle renferme et non la lettre, qui n'en est que l'expression matérielle: si donc Dieu est l'auteur des pensées, on peut dire avec vérité qu'il est aussi l'auteur de la parole.

COROLLAIRE.

1° La définition que nous avons donnée de l'*inspiration* se trouve très-juste et très-exacte, puisqu'elle s'accorde parfaitement avec l'idée que Jésus-Christ, les apôtres, les autres écrivains sacrés, les auteurs juifs, les pères de l'Eglise et les écrivains ecclésiastiques, nous ont donnée des secours surnaturels qu'il a fallu à ceux qui ont composé les livres saints, pour que ce qu'ils ont écrit fût réellement la parole de Dieu. Elle est surtout conforme au terme si clair et si précis employé par l'apôtre saint Paul, THÉOPNEUSTOS (θεόπνευστος), terme qui n'est lui-même que la traduction fidèle de ROUAH ELOÏM (רוח אלהים), *souffle de* Dieu, consacré chez les anciens Hébreux, pour marquer l'influence

(1) August. *De consensu evangelistarum*, l. II.

que l'Esprit divin exerçait sur les prophètes par la bouche desquels il voulait exprimer ses oracles (1). — 2° Le *mouvement pieux* n'a pu suffire aux écrivains sacrés pour composer leurs ouvrages, puisqu'il n'a pu leur communiquer le don de l'infaillibilité qu'ils ont incontestablement reçu ; parce qu'un écrit ne saurait passer pour sacré, si l'on n'avait pas une assurance entière que l'auteur n'a pu être ni trompé ni surpris. — 3° La simple *assistance du Saint-Esprit*, sans inspiration, était aussi un secours insuffisant, comme nous venons de le prouver dans l'avant-dernière proposition. — 4° Les écrivains sacrés ont dû être favorisés du secours de la *révélation*, au moins dans la composition de cette partie de leurs ouvrages qui contient les mystères et les événements futurs, dont ils ne pouvaient acquérir la connaissance par leur sagacité naturelle. Car nous ne saurions nous persuader que la révélation proprement dite leur ait été nécessaire pour toutes les choses qu'ils nous ont transmises, puisqu'il en est un grand nombre qu'ils connaissaient certainement par le témoignage des hommes, ou par quelque autre voie naturelle, comme ils nous l'assurent eux-mêmes. Saint Luc (I, 2, 3), en effet, ne dit pas qu'il raconte ce que DIEU lui a révélé, mais ce qu'il a appris lui-même de ceux qui dès l'origine ont été les témoins oculaires des faits qu'il rapporte ; et saint Jean (1 Joan. I, 1), déclare qu'il annonce les choses qu'il a vues de ses yeux, ce qu'il a entendu, et ce qu'il a touché de ses propres mains. — 5° Puisque l'Ecriture sainte est la parole même de DIEU, et qu'elle a été composée par son ordre et sous la direction de son Esprit, elle doit être la règle de notre foi et de nos mœurs, c'est-à-dire que nous devons croire tout ce qu'elle nous enseigne, et soumettre notre conduite à ce qu'elle nous prescrit.

CHAPITRE DEUXIÈME.

DE LA CANONICITÉ DE L'ÉCRITURE SAINTE.

1. Par la canonicité d'un livre, il faut entendre, comme nous le prouverons dans le courant de ce chapitre même, son insertion dans le canon ou catalogue des écrits sacrés (2). D'où il résulte que tout livre qui est compris dans ce canon ou catalogue doit nécessairement être sacré, c'est-à-dire divinement inspiré. Aussi les expressions

(1) Comparez *Num.* XXIV, 2. 1 *Sam.* X, 6, 10. XIX, 20, 23. *Jes.* XLII, 1. LIX, 21. *Os.* IX, 7. — (2) Le mot *canon*, ou comme on l'écrit en grec *kanôn* (κανών), signifie proprement *règle*, *loi*; sens qui convient parfaitement aux saintes Écritures, puisqu'elles sont la règle de notre foi. Depuis le quatrième siècle, on l'a généralement pris dans le sens de *catalogue*, *recueil*.

livre canonique, livre inspiré, livre divin, sont-elles employées souvent l'une pour l'autre (1). Cependant à la rigueur l'*inspiration* et la *canonicité* sont deux choses bien différentes (puisque la *canonicité* suppose l'*inspiration*), et par conséquent un livre peut avoir été composé par inspiration divine, et cependant n'avoir pas été inséré dans le catalogue ou recueil sacré.

2. Les livres qui ne sont pas compris dans le Canon se nomment *apocryphes*. Mais, outre ces derniers, il en est plusieurs autres dont on fait mention dans l'Ancien Testament, et qui sont perdus depuis longtemps.

3. Les ennemis de la révélation ont mis dans ces derniers temps surtout une ardeur incroyable à combattre la canonicité des Écritures ; sans parler de T. Hobbes et de Spinosa, qui ont soutenu sur le Canon des opinions aussi fausses que dangereuses (2), J. S. Semler, qu'on peut regarder comme le père des rationalistes, et après lui Corrodi, ont abusé d'une manière étrange de leur profonde érudition, pour établir des principes qui ruinent de fond en comble la divinité, et, par suite, la canonicité des livres saints (3). Assez récemment des théories plus ou moins contraires à la vérité historique du Canon ont été mises en avant par Bertholdt, De Wette, Cellérier (4). Ce dernier, qui semble faire profession de combattre le rationalisme, ne s'en garantit pas assez lui-même, quand, par exemple, il traite avec tant de légèreté l'autorité canonique des Hagiographes. Hævernick, qui a écrit de si bonnes choses sur la canonicité des livres saints, tant dans son Commentaire sur Daniel, que dans son Introduction et son Histoire du Canon de l'Ancien Testament, a commis quelques erreurs communes aux protestants même les plus rigides sur la question de la canonicité. Enfin, parmi les catholiques, R. Simon, le P. Lamy et J. Jahn, ne se sont pas toujours exprimés sur certaines questions touchant le Canon d'une manière assez exacte, comme nous le ferons voir.

4. Le Canon des livres saints n'est pas le même pour les juifs et les chrétiens ; et les chrétiens eux-mêmes ne sont pas d'accord sur ce point, les catholiques regardant comme canoniques plusieurs livres que les protestants rejettent parmi les apocryphes.

SECTION PREMIÈRE.

Canon de l'Église judaïque.

Si nous voulons nous former une idée juste et complète du Canon des Juifs, il faut nous rappeler que chez les anciens peuples c'était

(1) Suicer. *Thesaur. eccles.* au mot Κανών. — (2) Hobb. *Leviathan.* Spinos. *Tractat. theolog. polit.* c. x, xi. — (3) Comparez ce qui a été dit sur ce sujet, p. 12. — (4) Bertholdt, *Introd.* t. I, p. 70 et suiv. De Wette, *Introd.* § 7, 13. Cellérier. *Introd. à l'A. T.* p. 298 et suiv.

toujours aux ministres de la religion qu'on confiait la garde et la conservation des écrits considérés comme divins et sacrés (1), et que c'était dans le temple qu'on déposait et qu'on conservait ces précieuses collections (2). Or les Hébreux ne diffèrent en rien, sous ce rapport, des autres nations. Nous voyons en effet, par plusieurs passages du Pentateuque, que ce livre fut déposé entre les mains des prêtres et mis dans l'arche, ou à côté de l'arche d'alliance, pour y être conservé (3), et qu'avant même qu'il eût été achevé, Moïse faisait dans certaines circonstances la lecture publique et solennelle des parties qui se trouvaient déjà rédigées (4).

Ainsi il est hors de tout doute que le premier Canon de l'Église judaïque a été le Pentateuque, qui a eu pour auteur Moïse, non-seulement législateur du peuple hébreu, mais prophète, et le plus grand prophète ; Moïse, qui avait prouvé sa mission par des miracles éclatants, et qui, en publiant le Pentateuque, l'avait proposé comme étant la parole même de Dieu.

Depuis Moïse jusqu'au schisme des dix tribus, il y a eu sans doute des auteurs inspirés, et dont les écrits étaient respectés par la tradition; mais il ne paraît point que leurs écrits aient été mis dans le Canon de l'Église juive; car s'ils y avaient été mis, les Juifs qui se séparèrent du corps de la nation auraient dû conserver non-seulement le Pentateuque, mais encore tous les autres livres. Or, il est manifeste qu'ils n'ont emporté avec eux que le Pentateuque, puisque les Samaritains n'ont jamais eu que ce livre, qu'ils avaient reçu des Juifs schismatiques.

Nous ne voyons pas qu'il y ait eu d'autre Canon solennellement reconnu que celui qu'on attribue à Esdras, et dont nous allons nous occuper, mais il est incontestable que depuis Moïse jusqu'à Esdras il y a eu beaucoup d'autres livres inspirés tels que *Josué*, les *Rois*, etc., qui ont existé bien avant la captivité ; et que durant ce laps de temps les Juifs n'ont pas manqué d'une autorité suffisante pour déclarer la divinité de leurs ouvrages, puisqu'ils ont eu l'Église juive elle-même et les prophètes, dont le ministère extraordinaire ne manquait jamais. « Car, comme le remarque Eusèbe, parmi les Hébreux, ce n'était point au peuple à juger de ceux qui étaient inspirés, ni à rien décider au sujet de leurs ouvrages divins; cet emploi n'était réservé qu'à un petit nombre de personnes assistées elles-mêmes du Saint-Esprit pour pro-

(1) Comp. J. E. Jablonski, *Pantheon Ægypt. proleg.* p. 94 et suiv. — (2) Euseb. *Præp. evang.* I, 9. Strabon, *Geogr.* l. XIV, p. 734, *édit. de Xylander*. Diog. Laërt. IX, 6. Servius, *ad Virgil. Æneid.* VI, 72. Onuphr. Panvinus, *De Sibyll. et Carmin. sibyll.* p. 309. — (3) *Deut.* XVII, 18. XXXI, 9, 26. — (4) *Ex* XXIV, 7. Comp. dans le *Pentateuque avec une traduction française*, etc., par J. B. Glaire, t. II, les notes importantes, p. 124, 125 et 176.

noncer sur cela, ainsi que sur leurs auteurs, lesquels étaient favorisés d'une inspiration spéciale pour mettre ces oracles par écrit. Eux seuls avaient l'autorité de consacrer les livres mêmes des prophètes et de rejeter les autres comme faux et supposés (1). »

Il est certain que les Juifs ont maintenant un Canon des saintes Écritures qui contient trente-neuf livres, qu'ils ont réduits à vingt-quatre, nombre des lettres de l'alphabet grec. Or, ces vingt-quatre livres sont : 1 la Genèse, 2 l'Exode, 3 le Lévitique, 4 les Nombres, 5 le Deutéronome, 6 Josué, 7 les Juges, 8 deux livres de Samuel, 9 deux livres des Rois, 10 Isaïe, 11 Jérémie, 12 Ézéchiel, 13 les douze petits Prophètes, 14 les Psaumes, 15 les Proverbes, 16 Job, 17 le Cantique des cantiques, 18 Ruth, 19 les Lamentations, 20 l'Ecclésiaste, 21 Esther, 22 Daniel, 23 Esdras et Néhémie, 24 les Paralipomènes. Mais les anciens Juifs joignant Ruth aux Juges et les Lamentations de Jérémie à ses prophéties, ne comptaient que vingt-deux livres, pour se conformer aux vingt-deux caractères de leur alphabet, de même que les Grecs ont divisé l'Iliade en vingt-quatre chants, bien que ce poëme fût susceptible d'autres divisions (2).

Ce Canon, admis aujourd'hui par les Juifs, a donné lieu aux deux questions suivantes.

QUESTION PREMIÈRE.

Quelle est l'origine du Canon actuel des Juifs ?

En disant d'une manière générale, page 37, que des erreurs plus ou moins graves avaient été soutenues par rapport à la canonicité des livres saints, nous nous étions réservé de les faire connaître quand il en serait besoin. La question présente nous offre l'occasion et d'en signaler et d'en combattre quelques-unes.

(1) *Præp. evang.* l. XII, c. XXII, p. 597. Parisiis 1628. — (2) Les Juifs divisent en trois classes ces vingt-quatre livres. La première, qui contient le Pentateuque de Moïse, se nomme TÔRÂ (תורה), mot qu'on rend ordinairement par *loi*, mais qui, dans la réalité, a une signification plus étendue; car il répond à l'idée de *doctrine*, *enseignement*, *instruction*. La seconde, qui renferme Josué et les livres suivants jusqu'à Malachie, le dernier des petits prophètes, s'appelle NEBIIM (נביאים), c'est-à-dire *Prophètes*. La troisième, contenant tous les autres livres, est désignée sous le nom de KETHOUBIM (כתובים) ou *Écrits* par excellence, c'est-à-dire des Écrits divins; idée qui rend parfaitement le terme consacré *Agiographes* ou *Hagiographes*. Or, on appelait ainsi ces derniers, parce qu'ils avaient pour auteurs des écrivains qui, quoique divinement inspirés, n'avaient pourtant pas le caractère général des prophètes proprement dits. Pour compléter l'expression, les rabbins ont ajouté : *écrits par l'Esprit saint*. C'est ainsi que les pères de l'Église disaient également *gràphéia* (γραφεῖα) ou *agiographa* (ἁγιόγραφα).

Spinosa prétend que la collection des livres saints n'a point été terminée avant le temps des Machabées (1). Richard Simon suppose qu'il y a toujours eu parmi les Juifs, et même encore après Esdras, des scribes publics, qui conservaient dans leurs archives les écrits sacrés, publiaient ceux qu'ils voulaient, dans un ordre assez arbitraire, ajoutaient et retranchaient ce qui leur plaisait (2). Plusieurs critiques de nos jours veulent que ce ne soit pas au temps d'Esdras que le Canon des Écritures se trouva clos, mais après lui, et qu'il a été formé peu à peu, sans intention bien arrêtée, et même par accident. C'est l'opinion surtout de Bertholdt et de De Wette (3). Tout en admettant la clôture du Canon à une époque antérieure aux Machabées, Cellérier veut que sa formation soit l'ouvrage de plusieurs personnes, et même de plusieurs générations. Selon lui, Esdras peut avoir commencé, et d'autres avoir continué ce travail. Il ajoute : « La tradition des Juifs parle d'une succession de docteurs, sous le nom de *grande synagogue*. Rien absolument ne garantit leur infaillibilité (4). »

Pour réfuter ces opinions, qui tendent à dire que plusieurs livres se sont glissés, longtemps après la captivité, dans le Canon d'une manière illicite, ou que ces livres méritent peu de foi et nous ont été conservés dans un mauvais état, comme l'a si justement remarqué Hævernick (5), nous allons établir les deux propositions suivantes, que nous regardons comme très-probables.

PROPOSITION.

L'origine et la clôture du Canon des Juifs remontent au temps d'Esdras.

1. Le temps qui suivit immédiatement le retour de la captivité était sans contredit le plus convenable pour former le Canon des livres saints et l'arrêter irrévocablement. Car les années de malheur avaient fortement rattaché les Israélites à la religion de leurs pères. Ils cherchaient avec soin tout ce que l'histoire d'un temps plus heureux pouvait leur offrir de consolations. Et si quelques-uns plus tièdes préféraient demeurer dans le lieu de l'exil, les autres, pleins de zèle, retournaient avec empressement dans la terre sacrée. Ainsi cette crise politique fut la date d'une nouvelle époque religieuse, qui donna naissance à de nouvelles institutions religieuses. Ainsi les synagogues et les sanhédrins, qui jouent un rôle si important dans l'histoire subséquente des Juifs, doivent à cette époque leurs premiers commence-

(1) Spinosa, *Tract. theol. polit.* c. x. — (2) R. Simon, *Hist. crit. du V. T.* l. I, ch. II. — (3) Bertholt, *Einleit.* t. I, p. 70 et suiv. De Wette, *Einleit.* § 13, 14. — (4) Cellérier, *Introd. à l'A. T.* p. 362. — (5) *Mélanges de théol. réformée*, 2e cahier, p. 171.

ments. Or le Canon des livres saints de la nation n'a pu être négligé dans ces temps de restauration générale. On ne peut raisonnablement supposer que les Juifs aient été sans inquiétude et sans zèle pour ces livres, bases de leur gouvernement théocratique, et qui pouvaient seuls donner de la force et de la solidité à la nouvelle colonie, si faible en elle-même. Quoi! aussitôt après la mort de Mahomet le Coran fut recueilli par Abubekr (1), et des hommes tels qu'Esdras, Néhémie, et les prophètes qui vivaient encore de leur temps, auraient eu moins de zèle pour recueillir les livres sacrés de leur nation! « Zorobabel, Esdras et Néhémie, dit le P. Fabricy, réformèrent les abus, firent cesser bien des prévarications, et furent très-zélés pour l'observance des constitutions mosaïques. Comment eussent-ils négligé des écrits qui tenaient de si près aux principes fondamentaux d'une religion dont ils avaient été les restaurateurs (2)? » Cette supposition est trop absurde pour pouvoir trouver crédit auprès des esprits raisonnables.

2. Si nous remontons dans l'histoire des Juifs vers les temps d'Esdras et de Néhémie, nous trouvons toujours leurs livres traités avec le plus profond respect et regardés comme formant un ensemble (3). Or, cette manière de les envisager serait tout à fait inexplicable, si le Canon n'avait pas été déjà terminé et présenté au peuple comme revêtu d'une sanction divine.

3. La tradition juive nous renvoie encore, pour la collection du Canon, à cette même époque d'Esdras et de Néhémie. Le témoignage le plus curieux à cet égard se trouve dans la partie du Talmud qui est de la plus haute antiquité, et qu'on appelle PIRKÉ AVÔTH (פרקי אבות) *Chapitres des Pères*. Ce livre, qui contient des sentences, commence ainsi: « Moïse reçut la loi de Sinaï; il la donna à Josué, Josué aux anciens, les anciens aux prophètes, les prophètes aux membres de la grande synagogue. » Ces derniers sont donc regardés comme le corps de l'état qui conserva avec fidélité la religion des pères. Or, qu'étaient-ils ces hommes? Le Talmud les caractérise selon sa manière ordinaire, c'est-à-dire sous la forme d'apophthegme, en ajoutant: « Ces hommes ont dit trois mots: Mettez une sage lenteur dans les jugements, formez un grand nombre de disciples, et posez une barrière autour de la loi (4). » La dernière sentence, empruntée de ce qui se passa auprès de Sinaï (Ex. XIX, 12, 13), signifie que de même que Moïse, par une barrière, préserva la loi de toute atteinte, de même aussi la grande synagogue veilla à son exacte observation. Or, d'après la Mischna, la

(1) Hottinger, *Bibl. orient.* p. 106. — (2) *Titres primitifs de la révélation*, t. I, p. 78. — (3) Comparez les textes des livres des Machabées, de la Sagesse et de Baruch, qui fortifient cette assertion, et que nous avons cités au sujet de l'inspiration, p. 14. — (4) Voy. la *Mischna, édit. de Surenhusius*, t. IV, p. 409.

barrière qui est autour de la loi, c'est la Massore (1), et la Massore signifie toujours, dans le Pìrkê Avôth, les travaux et les traditions qui concernent le texte du Canon. Enfin, suivant le même livre, le dernier membre de la grande synagogue fut Simon le Juste (2), que tout s'accorde à représenter comme le successeur d'Esdras (3). Nous pourrions multiplier les témoignages de cette nature; mais nous nous bornons à faire remarquer que les auteurs du Talmud de Babylone disent d'une manière très-claire que la grande synagogue a achevé le Canon des livres saints des Juifs (4).

4. L'autorité de Joseph, ou plutôt celle de sa nation, car il parle en son nom, vient encore fortifier notre proposition. Nous avons déjà vu, page 13, que, selon cet historien, les Juifs avaient seulement *vingt-deux livres qu'ils regardaient comme divins.* Or, il dit de ces livres, qu'il y en a cinq dont Moïse est l'auteur, et qui contiennent entre autres choses l'origine du monde et les généalogies des anciens Hébreux; que depuis la mort de Moïse jusqu'au règne d'Artaxerxès, successeur de Xerxès, roi des Perses, les prophètes ont raconté l'histoire de leur temps, en treize livres; que les quatre autres livres renferment des cantiques adressés à Dieu, et des règles de conduite; qu'enfin depuis Artaxerxès jusqu'à son temps, tout est aussi écrit dans des livres; mais que ces livres ne sont pas estimés aussi dignes de foi que les précédents, vu qu'il n'y a plus eu une succession constante de prophètes (5). Ainsi cette succession non interrompue de prophètes a duré chez les Hébreux depuis Moïse jusqu'à Artaxerxès, et par conséquent le Canon embrassant cet espace de temps, ne peut aller au delà. Il est prouvé d'ailleurs que Malachie, le dernier des prophètes, exerça son ministère prophétique vers la fin du règne de ce prince.

5. Le livre de Jésus fils de Sirach (l'Ecclésiastique) a été composé en hébreu probablement environ trois cents ans avant Jésus-Christ, comme paraît l'avoir prouvé Jahn (6). Or ce livre, après avoir fait men-

(1) Voy. la *Mischna*, *édit. de Surenhusius*, p. 442. — (2) *Ibid.* p. 210. — (3) *Ibid.* Comment R. Bartenora. — (4) Talm. Babyl. *Baba bathra*, fol. 13, *versò;* fol. 15, *versò* Quoique les docteurs juifs aient enseigné bien des faussetés au sujet de cette grande synagogue, le fond principal de cette tradition est d'autant plus incontestable, qu'il est parfaitement conforme à l'état des choses, telles qu'elles se trouvèrent au renouvellement de la république juive après la captivité de Babylone. — (5) *Contr. Ap.* l. I, § 8. — (6) Voy. Jahn. *Introd. in libr. V. T.* p. 463, 464, 2ᵉ édit. ou l'édition allemande, p. II, sect. IV, § 249, p. 927-932. Hævernich fait à ce sujet une remarque que nous croyons devoir reproduire : « Aujourd'hui l'on met ordinairement la composition de ce livre dans un temps plus moderne. Je suis cependant convaincu que Jahn (*loc. cit.*) a vu à cet égard la vérité. Un savant moderne, certainement impartial, est aussi du même avis (Winer, *De utriusque Siracidæ ætate, Erlangen* 1832), et ses préjugés sur le Canon l'empêchent d'adopter entièrement cette idée. » *Mélanges de théol. réformée*, 2ᵉ cahier, p. 173.

tion des hommes illustres et des écrivains des Juifs, et nommé Isaïe, Jérémie, Ézéchiel, ajoute les *douze prophètes*, sans les désigner autrement (1). Ce qui démontre à la fois, et que les écrits des douze petits prophètes étaient déjà recueillis en un seul corps d'ouvrage, et que le Canon des Juifs était déjà commencé, puisque en effet dans ce Canon les douze petits prophètes viennent immédiatement après Isaïe, Jérémie et Ézéchiel (2). D'un autre côté, si l'on considère qu'entre le fils de Sirach et Néhémie il n'y a eu environ que cent ans de distance, on se demandera tout naturellement comment il se fait que le livre de cet écrivain n'a pu être introduit dans le Canon ? La question se résout facilement dans notre opinion, mais elle devient insoluble pour les critiques qui soutiennent qu'au temps d'Esdras et de Néhémie le Canon des Juifs n'était pas encore fermé.

6. Enfin la tradition des églises chrétiennes fait remonter jusqu'au temps d'Esdras et de Néhémie la formation du Canon des livres que les Juifs ont toujours regardés comme sacrés et divins.

QUESTION DEUXIÈME.

Quel est l'auteur du Canon des Juifs ?

1. Si l'auteur du Canon des Juifs ne peut pas être déterminé d'une manière bien précise, il faut convenir que des autorités de plus d'un genre conspirent à prouver qu'Esdras lui-même a recueilli tous les livres qui, quoique déjà reconnus pour divinement inspirés, ne formaient cependant pas encore un seul corps d'ouvrage, et que c'est lui qui les a fait accepter comme tels à toute sa nation. Mais en nommant Esdras, nous ne prétendons pas qu'il ait fait seul tout le travail, et que seul il ait accompli cette importante mission ; car les prophètes Aggée et Zacharie vivaient encore, et peu de temps après parurent le prophète Malachie, et Néhémie, dont le livre a été inséré dans le Canon à la suite de celui d'Esdras. Ainsi Esdras a travaillé au Canon et Néhémie l'a terminé ; et comme l'autorité de la Synagogue se trouvait réunie à celle des prophètes, rien ne manquait à ce qui était nécessaire pour obliger toute la nation à recevoir le Canon muni de cette double autorité. C'est la remarque du savant Huet, qui ajoute que quelque précieux qu'eût été en lui-même ce travail d'Esdras, il n'au-

(1) *Eccli.* XLVIII, 23, 25. XLIX, 8, 10, 12. — (2) Hævernick prétend que le verset 10 (Vulgat. 12) du ch. XLIX est une interpolation, et que l'auteur de l'Ecclésiastique a omis à dessein les petits prophètes, afin de ne pas interrompre le fil chronologique de sa narration (Hævern. *Einleit. erst. Theil. erst. Abtheil.* S. 61). Voyez sur cette opinion déjà soutenue par Bretschneider (*Lib. Sirac. græcè*, p. 662), ce que nous avons dit dans l'introduction particulière au livre de l'Ecclésiastique.

rait été d'aucune utilité (*fructu tamen caruisset*), sans l'intervention officielle de la Synagogue (1).

2. Selon les livres d'Esdras et de Néhémie, c'est surtout Esdras qui est chargé de tout ce qui concerne la religion; il montre le zèle le plus ardent, la persévérance la plus admirable pour l'observation de la loi, la restauration du culte et des ordonnances divines. C'est lui qui tient la loi en main, et qui l'explique aux sages, et dont la profession toute spéciale est d'écrire les paroles, les préceptes de l'Éternel et ses décrets touchant Israël. De là l'épithète de HASSÔFER (הסּפר), ou le *scribe*, qui lui est continuellement donnée et qui est devenue comme un surnom pour lui (2). Or comment un tel homme n'aurait-il pas été l'auteur du Canon, ou du moins n'y aurait-il pas pris la plus grande part?

3. Le témoignage des Juifs sur ce point a toujours été aussi constant qu'unanime. La tradition des chrétiens réunit les mêmes qualités. Et si le sentiment de quelques docteurs de l'Église est exagéré par rapport à Esdras, comme nous le dirons un peu plus bas, cette exagération ne nuit en rien à la force de la preuve qu'on tire de leur témoignage. Ainsi Esdras est regardé comme l'auteur du Canon des Juifs par saint Irénée, saint Clément d'Alexandrie, Tertullien, saint Basile, saint Chrysostome, Théodoret, saint Jérôme, etc. (3).

Difficultés touchant la clôture du Canon des Juifs, et Réponses à ces difficultés.

Obj. 1° Quoique Esdras et Néhémie, disent après Spinosa quelques critiques d'Allemagne, aient travaillé à la confection du Canon des Juifs, ils ne l'ont cependant pas achevé, puisque plusieurs des livres contenus dans ce Canon n'étaient pas encore composés du vivant d'Esdras et de Néhémie.

Rép. Il est vrai que ces critiques prétendent que le livre de Daniel, par exemple, n'a été composé qu'au temps des Machabées, et que ceux des Chroniques et d'Esdras ont été *fabriqués* dans l'âge des Séleucides. Mais cette prétention ne repose uniquement que sur des hypothèses purement gratuites, et dont nous montrerons la fausseté dans l'Introduction particulière à chacun de ces livres.

Obj. 2° Les mêmes critiques objectent encore que si les deux prophètes Esdras et Néhémie avaient rassemblé tous les livres qui forment

(1) Huet, *Demonstr. evang. Propositio* IV. *De Can. libr. sacr.* IV. — (2) Comp. *Esdr.* VII, 10, 11, 12. *Neh.* VIII, 1, 3, etc. — (3) Iræn. *Adv. hær.* l. III, c. XXI. Cl. Alex. *Stromat.* l. I. Tertull. *De habit. mul.* c. III. Basil. *Epist. ad Chilonem.* Chrys. *Rom.* VIII, *in Epist. ad Hebr.* Theod. *Præfat. in Psal.* Hier. *Adv. Helv.* Leont. *De sectis*, act. 2.

le Canon des Juifs, ils les auraient disposés dans un ordre plus naturel : Daniel, par exemple, aurait son rang parmi les prophètes, et les Paralipomènes seraient placés immédiatement après les Rois.

Rép. On peut donner plus d'une réponse à cette objection. D'abord l'assertion de nos adversaires n'aurait quelque poids qu'au cas qu'on démontrerait que l'ordre dans lequel les livres sacrés sont rangés actuellement dans les Bibles des Juifs est l'ordre primitif; or, c'est ce qu'ils ne sauraient faire de manière à enlever toute espèce de doute, puisque la version des Septante et Joseph lui-même n'observent pas l'arrangement adopté dans ces Bibles. D'ailleurs les critiques que nous combattons pourraient-ils prouver davantage qu'Esdras et Néhémie n'ont pas eu des raisons suffisantes de suivre dans la formation du Canon l'ordre observé par les Juifs d'aujourd'hui? S'il est vrai, comme l'enseignent le Talmud et le commun des interprètes, que les Paralipomènes soient l'œuvre d'Esdras et de Néhémie, nous ne voyons pas pourquoi ces deux prophètes ne les auraient pas mis à la suite des livres qui portent leur nom. Quant au livre de Daniel, nous concevrions également qu'il n'eût pas été rangé dans la classe des prophètes. Daniel, en effet, n'était pas prophète dans le sens que les anciens Hébreux paraissaient attacher au mot NABÎ (נביא), qui exprimait l'idée d'un homme dont la profession spéciale était d'exercer le ministère prophétique. Les fonctions qu'il exerça à la cour des rois de Babylone, de Médie et de Perse, semblaient devoir l'exclure de cette classe pour en faire un HÔZÉ (חוזה) ou *voyant*, comme David et Salomon, dont les ouvrages n'ont point été classés parmi les prophètes proprement dits, pas plus que le Pentateuque de Moïse, quoique ce dernier soit regardé par les Juifs comme un prophète bien supérieur à tous les autres.

Obj. 3° Suivant Bertholdt et De Wette, la dernière classe des livres sacrés fut achevée lorsque les deux autres étaient déjà closes. On recueillit d'abord le Pentateuque, ensuite les prophètes, auxquels on ajouta les livres de Josué, de Samuel et des Rois, parce qu'il n'existait pas encore de troisième classe. Enfin, on fit un troisième recueil de toutes sortes de livres, parce que les deux premiers étaient déjà fermés.

Rép. Une partie de cette troisième objection rentrant dans la première, nous ne répondrons qu'à ce qu'elle présente de particulier. Ainsi, selon Bertholdt et De Wette, les livres sacrés des Juifs ont été partagés en trois classes, parce que c'est à trois époques différentes qu'ils ont été composés ou retrouvés. Mais cette supposition, qui n'est fondée sur aucune preuve, puisqu'il n'y a absolument rien qui puisse démontrer que les Hagiographes, ou livres de la troisième classe, aient été écrits ou trouvés plus tard que les derniers prophètes, se trouve d'ailleurs en opposition avec la croyance générale des Juifs

et des chrétiens. Ainsi une critique impartiale s'oppose à ce qu'on admette l'hypothèse de nos adversaires.

SCHOLIE.

De tout ce qui vient d'être dit dans les deux questions précédentes, on peut aisément conclure que le travail d'Esdras sur les Écritures consiste principalement en ce qu'il fit une révision des livres des Juifs, corrigea les fautes qui avaient pu s'y glisser, et dressa un Canon de tous ceux qui devaient être reconnus comme sacrés. Ainsi nous ne saurions admettre avec l'auteur du quatrième livre d'Esdras (XIV, 19 et suiv.), quelques pères de l'Église et plusieurs auteurs modernes, que tous les livres sacrés des Juifs ayant péri dans l'incendie de Jérusalem et du temple, Esdras les a dictés de mémoire. Nous sommes loin d'admettre encore avec R. Simon, que ce prince des docteurs de la loi, comme l'appellent les Juifs, n'ait fait qu'abréger des mémoires beaucoup plus détaillés dans les anciens écrits originaux des auteurs sacrés, auxquels il ajouta, diminua et changea ce qu'il jugeait nécessaire, en sa qualité de prophète, ou d'écrivain public (1). On peut voir dans notre *Introduction historique et critique*, etc. (tom. I) les raisons sur lesquelles nous fondons notre sentiment sur ces deux opinions incontestablement erronées.

SECTION DEUXIÈME.

Canons de l'Église chrétienne.

Pour mieux saisir ce que nous allons dire touchant les différents Canons des chrétiens, il faut se rappeler ce que nous avons déjà dit page 2, que les livres tant de l'Ancien que du Nouveau Testament se divisent en *proto-canoniques* et *deutéro-canoniques;* que les proto-canoniques de l'Ancien Testament sont ceux que la Synagogue a admis dans son Canon, et les deutéro-canoniques, ceux que l'Église catholique a ajoutés à ces premiers dans son Canon particulier; que les proto-canoniques du Nouveau Testament sont les livres qui ont toujours passé dans toutes les Églises pour être indubitablement canoniques; et les deutéro-canoniques, tous ceux qui ayant d'abord passé pour douteux, ont été ensuite reconnus comme faisant partie essentielle de l'Écriture sainte.

Or, les livres que l'Église catholique a reconnus pour canoniques sont : 1° dans l'Ancien Testament, les cinq livres de Moïse, c'est-à-dire, la Genèse, l'Exode, le Lévitique, les Nombres et le Deutéronome;

(1) R. Simon, *Hist. crit. du V. T.* l. I, c. I.

Josué, les Juges, Ruth; quatre livres des Rois; deux des Paralipomènes; le premier d'Esdras, et le second, sous le titre de Néhémie; Tobie, Judith, Esther, Job; cent cinquante Psaumes, les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique des cantiques, la Sagesse, l'Ecclésiastique; Isaïe, Jérémie et Baruch; Ézéchiel, Daniel; les douze petits Prophètes, qui sont : Osée, Joël, Amos, Abdias, Jonas, Michée, Nahum, Habacuc, Sophonie, Aggée, Zacharie, Malachie; deux livres des Machabées, le premier et le second. 2° Dans le Nouveau Testament, les quatre Évangiles, selon saint Matthieu, saint Marc, saint Luc et saint Jean; les Actes des Apôtres; quatorze Épîtres de saint Paul, savoir : une aux Romains, deux aux Corinthiens, une aux Galates, une aux Éphésiens, une aux Philippiens, une aux Colossiens, deux aux Thessaloniciens, deux à Timothée, une à Tite, une à Philémon et une aux Hébreux; deux Épîtres de saint Pierre; trois de saint Jean, une de saint Jacques, une de saint Jude, et l'Apocalypse de saint Jean.

Les livres proto-canoniques de l'Ancien Testament sont tous ceux de ce Testament que nous venons d'énumérer, à l'exception 1° de sept livres entiers, qui sont : Tobie, Judith, la Sagesse, l'Ecclésiastique, le premier et le deuxième des Machabées, Baruch; 2° de quelques fragments, savoir : dans le livre de Daniel, la prière d'Azarias et le cantique des trois enfants dans la fournaise, chapitre III, versets 24-90; l'histoire de la chaste Susanne, chapitre XIII; la destruction de Bel et du dragon, chapitre XIV; dans le livre d'Esther, les sept derniers chapitres, depuis le chapitre X, verset 4, jusqu'au chapitre XVI, verset 24. Ainsi tous ces livres et ces fragments sont deutéro-canoniques.

La plupart des livres du Nouveau Testament sont proto-canoniques; il n'y a de deutéro-canoniques que le dernier chapitre de saint Marc, depuis le verset 9 jusqu'à la fin; les versets 43 et 44 du chapitre XXII, c'est-à-dire la sueur de sang de JÉSUS-CHRIST sur la montagne des Oliviers, et l'apparition de l'ange; le chapitre VIII de l'Évangile de saint Jean, contenant l'histoire de la femme adultère, histoire qui s'étend depuis le verset 2 jusqu'au verset 22; l'Épître de saint Paul aux Hébreux; celle de saint Jacques, la deuxième de saint Pierre, la deuxième et la troisième de saint Jean; celle de saint Jude; enfin l'Apocalypse de saint Jean.

Les protestants n'ont pas tous le même Canon. Luther a rejeté tous les deutéro-canoniques de l'Ancien Testament et presque tous ceux du Nouveau. Calvin a rejeté également du Canon tous les deutéro-canoniques de l'Ancien Testament, mais il a conservé ceux du Nouveau.

Les livres deutéro-canoniques ont donné lieu à des questions d'une grande importance; nous allons traiter les principales.

QUESTION PREMIÈRE.

Les livres deutéro-canoniques de l'Ancien Testament ont-ils jamais fait partie du Canon des Juifs?

Sérarius prétend que les Juifs avaient fait depuis Esdras un nouveau Canon des Écritures, dans lequel ils avaient introduit les livres de Tobie, de Judith, de l'Ecclésiastique, de la Sagesse et des Machabées.

Génébrard veut qu'il y ait eu chez les Juifs trois Canons différents, le premier formé du temps d'Esdras; le second, qui fut composé dans l'assemblée tenue, selon lui, quand on délibéra pour envoyer les soixante-douze interprètes à Ptolémée Philadelphe, et dans lequel on ajouta aux livres contenus dans le premier, Tobie, Judith, l'Ecclésiastique, la Sagesse; et le troisième, dans lequel une autre assemblée, réunie pour condamner les sadducéens, inséra les livres des Machabées (1). Ces deux opinions ne nous paraissent pas admissibles; en voici la raison:

PROPOSITION.

Les Juifs n'ont jamais admis de Canons postérieurs à celui d'Esdras.

Pour être autorisé à supposer qu'il y a eu après Esdras un ou plusieurs autres Canons des Écritures, il faudrait au moins trouver dans l'histoire ou dans les pères quelque passage favorable à cette supposition : or, non-seulement nous n'en rencontrons aucun de ce genre, mais il s'en offre au contraire plusieurs qui en font voir la fiction et la fausseté, comme l'a si justement remarqué Martianay (2).

1. Joseph dit en termes exprès que les Juifs ne reconnaissent que les vingt-deux livres sacrés qui ont été composés jusqu'au règne d'Artaxerxès, et qu'ils n'ajoutent pas la même foi à ceux qui ont été écrits depuis cette époque (3). Or Joseph n'aurait pas pu faire une pareille assertion, si les livres de Tobie, de Judith, etc., avaient passé pour canoniques dans sa nation. On peut faire la même réflexion par rapport à saint Jérôme et à saint Épiphane; jamais ces saints docteurs n'auraient assuré, sur l'autorité des Juifs de leur temps, que le Canon des Écritures ne contenait que vingt-deux livres, et que tous les écrits qui n'étaient pas de ce nombre devaient être regardés comme apocryphes, si ces mêmes Juifs avaient admis un Canon plus considérable que celui d'Esdras.

(1) Serar. *Prolegom. bibl.* c. VIII, q. XVI. — Genebr. *Chronol.* l. II. — (2) D. Jean Martianay, *Deuxième traité du Canon des livres de la sainte Écriture*, p. 96. — (3) Joseph. *Contr. Ap.* l. I, § 8.

2. Il est incontestable que les premiers chrétiens ont reçu des Juifs, Judith, Tobie, l'Ecclésiastique, etc. Il est incontestable encore qu'une partie au moins de ces premiers chrétiens considéraient ces mêmes livres comme apocryphes; or comment ne les auraient-ils pas au contraire tenus pour canoniques, s'ils les avaient vus faire partie du Canon de l'Église judaïque? Ainsi les Juifs n'ont jamais reçu ni reconnu d'autres Canons des Écritures que celui qui fut dressé au temps d'Esdras.

Sérarius, il est vrai, allègue en faveur de son sentiment un passage de Joseph, qui, dans le second livre contre Apion, cite comme de l'Écriture cette sentence : *Mulier verò in omnibus pejor viro, cujus nequitia mulierem etiam beneficam superat;* sentence qui paraît tirée de l'Ecclésiastique, chap. XLII, vers. 14 : *Melior est iniquitas viri, quàm mulier benè faciens.* Mais on peut remarquer, avec Martianay, que ces deux maximes ne sont pas tout à fait les mêmes, puisque les mots *mulier verò pejor viro in omnibus* ne se lisent pas dans l'Ecclésiastique. D'où il est aisé de conclure que Joseph n'a point emprunté la sentence qu'il rapporte du livre de l'Ecclésiastique, qu'il ne cite pas, mais qu'il la tenait plutôt de la tradition et de l'usage, qui l'avaient rendue commune parmi les Juifs, et en avaient fait une sorte de proverbe vulgaire. On peut dire encore avec le même Martianay, que, comme l'ont déjà remarqué quelques savants, Joseph rapporte seulement en cet endroit diverses maximes de Moïse dans des termes différents de ceux de l'Écriture, et entre autres celle-ci : *Mulier verò in omnibus pejor viro*, qui a trait à ces paroles de la Genèse : *Sub viri potestate eris,* et à laquelle quelqu'un a ajouté cette sentence de l'Ecclésiastique : *melior est,* etc., qui d'ailleurs n'est point du texte original de Joseph, puisqu'elle ne se trouve pas dans l'ancienne version de Rufin (1). Ainsi l'opinion de Sérarius ne paraît pas assez bien fondée pour prévaloir sur les raisons qui la combattent.

QUESTION DEUXIÈME.

Pourquoi les livres deutéro-canoniques n'ont-ils pas été insérés dans le Canon d'Esdras?

Les livres deutéro-canoniques n'ont pas tous été composés dans le même temps; les uns, tels que Baruch et les fragments d'Esther, étaient composés à l'époque où vivaient Esdras et Néhémie; et les autres, comme l'Ecclésiastique, la Sagesse et les Machabées, ne l'étaient pas encore. Après cette observation, nous répondons à la question :

(1) D. J. Martianay, *loc. cit.* p. 93, 94.

1. Ces derniers livres deutéro-canoniques n'ont pas pu être insérés dans le Canon des Écritures dressé par Esdras, puisqu'ils n'existaient pas encore.

2. Quant aux premiers, il n'est pas facile d'expliquer d'une manière sûre pourquoi ils n'ont pas été compris dans le Canon des Juifs. Cependant on peut le faire au moyen d'une hypothèse qui non-seulement n'a rien de choquant, mais qui n'est pas sans quelque vraisemblance. Il suffit de supposer que ces livres, qui s'étaient perdus, ne furent retrouvés qu'après la clôture du Canon d'Esdras, et que les Juifs refusèrent de les insérer dans ce catalogue. Or, cette supposition est d'autant plus naturelle, que les livres de ces temps anciens n'étaient pas aussi faciles à conserver que ceux d'aujourd'hui. Ils consistaient en de simples rouleaux formés eux-mêmes de feuilles détachées, qui pouvaient par cela même se perdre très-facilement. Ainsi, ces livres égarés ne s'étant pas trouvés sous la main d'Esdras lorsqu'il dressa le Canon, il ne put les y insérer. Il est vrai que dans la suite, lorsqu'on les découvrit, il ne dépendait que de la Synagogue de les ajouter au Canon; et si elle ne le fit point, c'est sans doute parce qu'elle ne crut pas en avoir le droit, privée, comme elle l'était, de l'autorité prophétique. On sait en effet que depuis Esdras jusqu'à Jésus-Christ, il ne parut d'autres prophètes du caractère de ceux qui réglaient tout avec autorité divine, qu'Aggée, Zacharie et Malachie, qui sont arrivés eux-mêmes trop tôt pour aider la Synagogue dans cette mission. On conçoit aisément que, dans cet état de choses, la divinité de ces livres n'ait point paru assez constatée aux yeux de la Synagogue pour qu'elle crût devoir prendre sur elle seule de les égaler aux autres livres, que l'autorité des prophètes eux-mêmes avait consacrés.

QUESTION TROISIÈME.

La tradition des Juifs est-elle favorable aux livres deutéro-canoniques?

Ce n'est pas seulement par leur Canon qu'on peut connaître le sentiment des Juifs sur les livres deutéro-canoniques, mais il y a un autre moyen de s'en assurer; ce moyen, la critique elle-même nous le fournit, c'est leur tradition. On sait que la nation juive se divisait en deux classes, l'une formée par les Juifs hellénistes ou parlant grec, lesquels étaient répandus dans tout l'empire romain, et se trouvaient en grand nombre surtout à Alexandrie; l'autre composée des Juifs de la Palestine qui étaient demeurés à Jérusalem et avaient conservé le langage hébreu. Or, la tradition de ces deux classes est assez favorable aux livres deutéro-canoniques. Nous croyons donc pouvoir établir la proposition suivante:

PROPOSITION.

La tradition des Juifs est favorable aux livres deutéro-canoniques.

1. Les Juifs hellénistes regardaient ces livres comme ayant une grande autorité; car ils se servaient de la version des Septante pour lire l'Ecriture dans leurs synagogues; ils étaient donc censés recevoir tous les écrits qui se trouvaient dans cette version: or cette version renfermait tous les livres deutéro-canoniques; d'où il résulte que si ces Juifs n'accordaient pas tout à fait la même autorité à tous les livres contenus dans la version grecque, ils les regardaient au moins comme sacrés, et même comme divins (1). R. Simon venant de parler des Juifs de Palestine, dit: « Les autres Juifs (c'est-à-dire les hellénistes) lisaient également tous les livres et les considéraient comme divins. Ils ont passé d'eux à l'Eglise dès le temps même des apôtres, qui se sont servis de ce corps de la Bible grecque pour annoncer l'Evangile à toute la terre, et non pas de la Bible hébraïque, qui n'était en usage que chez un petit nombre de Juifs (2). »

Bertholdt en parlant du Canon de ces deux classes de Juifs, dit: « S'il est hors de doute que les Juifs de l'Egypte n'ont pas inséré dans le Canon proprement dit de l'Ancien Testament les livres apocryphes, il est également certain que déjà avant Jésus-Christ ils les avaient ajoutés à la version Alexandrine comme appendice; et s'ils ne les mettaient pas au même rang que leurs autres écrits sacrés, il ne les traitaient pas comme des livres ordinaires; ils les lisaient dans leurs familles, d'abord comme des ouvrages religieux et dont on pouvait tirer un grand fruit, et bientôt après comme saints et sacrés. Ils finirent par les placer même; pour l'usage public, à côté des livres canoniques, sans toutefois les compter positivement (*in thesi*) parmi ces livres (3). »

2. Les Juifs de la Palestine accordaient une assez grande autorité aux livres deutéro-canoniques. En effet saint Jérôme, qui connaissait parfaitement les usages de ces Juifs, dit en parlant de Tobie et de Judith, que ces deux livres étaient rangés dans la classe des Hagiographes (4). — Origène assure que les Juifs, sans admettre dans leur Canon les livres de Tobie et de Judith, ne les rejetaient cependant point

(1) Les Juifs ont toujours accordé plus d'autorité aux livres de Moïse qu'aux Hagiographes; cependant cela ne les empêchait pas de tenir ces derniers pour sacrés et divinement inspirés. — (2) *Réponse aux Sentiments de quelques théologiens de Hollande*, ch. XI, p. 110. — (3) Bertholdt, *Einleit.* I. § 33, *S.* 97, 98. — (4) Hieron. *Præf. in libr. Tobiæ* et *Præf. in libr. Judith*. Au lieu de *Hagiographa*, les manuscrits les plus anciens et les plus corrects portent, selon Martianay, *Apocrypha*. Plusieurs raisons motivent en effet cette dernière leçon; on peut les voir exposées

dans la classe des apocryphes (1) ; ce qui veut dire, dans le langage de ce père, qu'ils leur accordaient une certaine autorité.

Junilius, évêque d'Afrique, après avoir énuméré les livres historiques, dont la canonicité n'a jamais été mise en doute, ajoute : « An alii libri nulli ad divinam historiam pertineant? Adjungunt plures Paralipomenon duos, Job unum, Esdræ duos, Judith unum, Esther unum, Machabæorum duos. Quarè hi libri non inter canonicas Scripturas currunt? Quoniam apud Hebræos quoque super hâc differentiâ recipiebantur, sicut Hieronymus, cæterique testantur (2). »

Les Constitutions apostoliques, qui datent du IVe siècle, attestent que les Juifs lisaient le livre de Baruch dans la synagogue à la fête de l'expiation solennelle ; ce qu'ils n'auraient certainement pas fait, s'ils ne l'avaient pas regardé comme divinement inspiré...

3. Les rabbins eux-mêmes ont rendu aux livres deutéro-canoniques les témoignages les plus honorables ; ainsi l'auteur du *Zémach David* dit dans sa Chronologie, à l'année 3448, que Jésus Ben Sira a composé le livre qui porte le nom d'Ecclésiastique ; que ce livre est plein de paroles instructives, de leçons de sagesse, etc. ; que le Talmud le classe parmi les Hagiographes (3) ; que les anciens rabbins citent dans beaucoup de passages plusieurs de ses sentences. En parlant du même livre, le rabbin Azarias dit dans son *Meor hénayim*, traité *Imré binah*, ch. XXII, qu'il n'est point rejeté par les sages. Le livre de la Sagesse, que les rabbins attribuent à Salomon, n'est pas traité avec moins de considération. On peut voir le bel éloge qu'en fait Moïse Nachmanides dans la préface de son Commentaire sur le Pentateuque. Il dit

dans notre *Introduction hist. et crit.* t. I, p. 87, note 1 (2e édit.). Nous ajouterons que les quelques mots dits à ce sujet par le savant P. Perrone (*Tract. de locis theol.* part. II, cap. I, *De sacr. libr. can. et auctor.* n° 45, p. 31, 32, n° 5. *Lovanii* 1843) ne paraissent nullement concluants. — (1) Orig. *Epist ad Africanum.* n° 13, p. 26. *Edit. des Bénédict.* Ce témoignage d'Origène n'est nullement en opposition avec celui de saint Jérôme, parce que ces deux pères, comme on le verra à l'art. II, ne prenaient pas le mot *apocryphe* dans le même sens. — (2) Junil. *De partibus legis divinæ*, c. III. — (3) בכלל כתובים Dans le langage des rabbins, le mot *Kethoubim* ou *Hagiographes* désigne deux classes différentes d'écrits inspirés; les uns ont pour auteurs des prophètes favorisés de la prophétie dite de *l'Esprit saint* (רוח הקדש) ; les autres ont été composés par des prophètes dont l'inspiration, quoique divine, est cependant d'un degré inférieur, qu'on appelle *fille de la voix* (בת קול). Les premiers ont été insérés dans le Canon d'Esdras, les derniers ne l'ont point été ; ce sont ceux que nous nommons deutéro-canoniques. On peut voir cette matière amplement traitée par Maimonides dans son *Moré Nébochim*, traduit par Buxtorf, et dans ses *Fondements de la loi*, traduits par Vorstius. Joseph de Voisin a recueilli plusieurs passages de ces ouvrages dans ses *Observationes in Proœmium pugionis fidei*, ainsi que quelques citations d'autres rabbins. C'est d'après lui que nous avons cité nous-mêmes ici deux ouvrages rabbiniques que nous n'avions pas sous les yeux.

entre autres choses qu'il a vu ce livre écrit en chaldéen. Le R. Azarias, après avoir parlé de la mention qu'en a faite Nachmanides, ajoute dans le traité *Imré binah*, ch. LVII : « Pour moi, il me semble que ce livre a été ou traduit en chaldéen, ou composé (1) en cette langue par Salomon, pour l'envoyer à quelque roi qui habitait à l'extrémité de l'Orient. Or, Esdras ne s'est occupé que des livres composés par les prophètes qui avaient reçu le degré de prophétie dite de l'inspiration du Saint-Esprit et composé leurs ouvrages dans la langue sacrée. Aussi nos sages se sont-ils conduits avec prudence et intelligence en ne mettant dans le Canon que les livres qu'Esdras lui-même y avait insérés. » En parlant de Judith, au ch. LI, et de Tobie au ch. LVII, il fait la même réflexion. Azarias fait encore mention des livres des Machabées aux ch. LI et LVI du traité *Imré binah*. Il rapporte, au ch. LVII, que l'interprète des chrétiens (saint Jérôme) a écrit qu'il avait traduit Judith et Tobie du chaldéen, mais qu'il n'en a pas été de même de Baruch, parce qu'il fut disciple de Jérémie dans le temps que le premier temple subsistait encore. L'auteur du *Juchasîn* dit, page 12, que Baruch, fils de Néria, a reçu de Jérémie la loi orale ; et page 136, il rapporte l'histoire de la chaste Susanne de la même manière que Daniel lui-même la raconte.

Joseph dit que les événements arrivés après la captivité ont été écrits par des auteurs dont les ouvrages n'ont pas une aussi grande autorité, parce que dans ce temps-là il n'y a pas eu une succession de prophètes aussi certaine (2). Ce qui prouve au moins que les Juifs faisaient cependant un grand cas de ces livres.

Ces témoignages suffisent pour démontrer : 1° que si les Juifs de la Palestine n'ont point inséré dans le catalogue de leurs écrits sacrés les livres deutéro-canoniques, ils les vénéraient et leur accordaient une grande autorité ; 2° que les Juifs hellénistes les tenaient pour sacrés et divins, quoiqu'ils ne les élevassent pas au même rang que les canoniques proprement dits.

Les critiques protestants prenant ici l'expression *écrits sacrés et divins* comme synonyme rigoureux de *livres canoniques*, soutiennent que les Juifs hellénistes n'ont pas pu avoir un Canon différent de celui des Juifs de la Palestine ; ce qui, dans leur sentiment, veut dire que les hellénistes n'ont pas pu admettre les deutéro-canoniques comme livres sacrés. Voyons comment ils appuient leur opinion.

(1) Le texte donné par de Voisin porte שחובד ; il faut lire שחובר, car le verbe חבר est très-usité parmi les rabbins dans le sens de *composer* un livre. — (2) Joseph. *Contr. Ap.* l. I, § 8.

Difficultés au sujet de la tradition des Juifs sur les livres deutéro-canoniques ; et Réponses à ces difficultés.

Obj. 1° Les Juifs hellénistes, disent Hornemann, Eichhorn, Hævernick (1), etc., au rapport de Philon, qui devait être très-instruit dans tout ce qui touchait à la religion de ses compatriotes, étaient en communion avec ceux de la Palestine, puisqu'ils l'ont envoyé une fois à Jérusalem pour y offrir dans le temple des sacrifices en leur nom (2). Or cette seule circonstance prouve suffisamment qu'ils ne devaient reconnaître d'autres livres que ceux des Juifs de la Palestine.

Rép. Nous ne concevons pas la justesse de cette conséquence. Personne n'ignore que les sadducéens par exemple, qui différaient des autres classes de Juifs en beaucoup de points, étaient cependant en communion avec eux. Les Juifs de la Palestine et ceux de l'Egypte pouvaient donc n'avoir pas le même Canon, et professer cependant la même religion dans bien d'autres choses. D'ailleurs cette communion entre les Juifs des deux pays n'était pas aussi étroite qu'on veut bien le dire. Car les hellénistes avaient à Léontopolis un temple élevé en contravention de la loi ; ce qui devait être nécessairement pour les Juifs de la Palestine au grand scandale. Ainsi un temple, un grand-prêtre, des lévites, des sacrifices, réprouvés par la loi mosaïque, n'est-ce pas une différence énorme dans les points les plus importants de la religion ? Peut-on dire après cela *que les Juifs hellénistes n'étaient point indépendants de leurs frères de la Palestine, que leur culte était le même ?* « Mais, disent nos adversaires, leur temple était construit selon le modèle de celui de Jérusalem (3). » Comme si le crime des Juifs d'Egypte avait pu consister seulement dans la forme matérielle du temple ; comme si, au contraire, l'énormité de leur faute ne venait pas d'avoir violé la loi la plus sacrée du code de Moïse, en érigeant par un sacrilége un lieu public et solennel pour les sacrifices ; en créant sans aucun droit un pontife et des lévites ; en un mot, en établissant un culte au mépris de la législation, qu'ils regardaient cependant comme divine. Il ne serait donc pas étonnant que ces Juifs, qui différaient d'ailleurs de leurs frères dans la base même de la religion, eussent consacré dans leur Canon particulier des livres que ceux-ci n'admettaient point, probablement à cause de la haine extrême qu'ils portaient à la littérature grecque en général (4).

(1) Hornemann, *Observat. ad illustr. doctr. de Canone V. T. ex Philone*, p. 28, 29. Eichhorn. *Einleit.* I, § 21, 22. Hævernick, *Einleit. erst. Theil. erste Abtheilung.* S. 69, *ff.* et *Mélanges de théol. réformée* ; 2e cahier, p. 214 et suiv. — (2) Philon. *Opera.* t. II, p. 646, édit. Mangey. — (3) Hævernick, *loc. cit.* — (4) Le Talmud défend d'enseigner la langue grecque aux enfants. Il maudit même le père qui l'apprendrait à son fils.

Obj. 2° Philon aussi bien que le traducteur de l'Ecclésiastique divisent les Ecritures de la même manière que le Canon des Juifs, c'est-à-dire en Loi, en Prophètes et en Hagiographes : or cette même division suppose l'identité de Canon.

Rép. Ce raisonnement n'est point rigoureux. De ce que les Juifs alexandrins divisaient les écrits sacrés comme leurs frères de la Palestine, on ne saurait légitimement en inférer qu'ils n'admettaient que les mêmes livres. Rien, en effet, n'empêche qu'ils en aient eu un plus grand nombre. Il suffit seulement que ceux qui n'étaient pas reçus par les Juifs de la Palestine soient de nature à pouvoir entrer dans l'une des trois classes dont se composait le Canon : or, il n'est pas un seul des livres deutéro-canoniques qui ne puisse être rangé très-naturellement dans l'une de ces classes. La chose est par trop évidente pour que nous ayons besoin de la prouver.

Obj. 3° Philon n'a jamais cité les livres deutéro-canoniques, quoiqu'il les connût ; c'est une preuve évidente qu'il ne les regardait pas comme canoniques.

Rép. Si cette manière de raisonner était de quelque poids, il faudrait dire que Philon n'admettait pas non plus comme canoniques les Juges, Ruth, Esther, Daniel, le Cantique des cantiques, les Lamentations de Jérémie, Job et les Paralipomènes, car il ne les cite pas davantage. Mais si tous ces livres n'étaient pas reçus dans le Canon des Juifs hellénistes, ils ne devaient pas l'être dans celui des Juifs de la Palestine, puisque, selon nos adversaires, le Canon des uns et des autres était absolument le même. Or, ne serait-ce point se couvrir de ridicule que de soutenir que les Juges, Ruth, Job, Esther, Daniel, le Cantique des cantiques, les Lamentations et les Paralipomènes, ne faisaient point partie du Canon des Juifs de la Palestine ?

Ainsi, en accordant que par le fait les Juifs hellénistes n'ont pas admis dans le Canon proprement dit de l'Ancien Testament les livres deutéro-canoniques, il n'y a aucun motif suffisant de croire qu'ils n'aient point pu le faire.

QUESTION QUATRIÈME.

La tradition des églises chrétiennes est-elle favorable aux livres deutéro-canoniques ?

Cette question, à notre avis, ne saurait être douteuse ; aussi regardons-nous comme incontestable la proposition suivante :

PROPOSITION.

La tradition des églises chrétiennes est favorable aux livres deutéro-canoniques.

1. Les auteurs du Nouveau Testament ont connu les livres deutéro-

canoniques, et s'ils ne les citent pas expressément, ils y font des allusions si claires et si évidentes, qu'il est impossible de s'y méprendre. « Il ne s'agit pas, dit Bossuet, de deux ou trois mots marqués en passant... ce sont des versets entiers tirés fréquemment et mot à mot de ces livres (1). » Aussi, lorsqu'ils donnèrent les premières éditions de la Bible de Genève, les protestants, qui ne s'étaient pas encore à cette époque déclarés si fortement contre les livres deutéro-canoniques, ne purent s'empêcher de noter à la marge une multitude d'endroits de ces livres qui se rapportaient aux écrits du Nouveau Testament.

« Si on lit avec attention les écrits des apôtres, dit R. Simon, on y trouvera que non-seulement ils lisaient la Bible en grec, mais même ces livres qu'on nous veut faire passer pour apocryphes, et qu'ils y ont souvent recours. L'Eglise romaine, qui est une des plus anciennes églises du monde, n'a point reçu d'autre Ecriture, dans les commencements, que cette Bible des Juifs hellénistes, et elle ignorait alors cette vaine distinction des livres canoniques et des livres apocryphes. Les églises d'Afrique, qui sont redevables de leur créance à l'Eglise de Rome, ont aussi reçu d'elle cette même Ecriture et de la même manière ; comme il paraît manifestement des ouvrages de saint Cyprien, qui a donné le nom de Livres divins et inspirés aux livres dont il est question, aussi bien qu'au reste de l'Ecriture... L'on nous oppose en vain les témoignages de quelques docteurs de l'Orient et de l'Occident, qui ont approuvé, dit-on, le Canon des Juifs. Il faut remonter jusqu'à la source et pénétrer les raisons qui ont fait approuver à ces docteurs l'opinion des Juifs de la Palestine. Le commerce qu'ils ont eu avec eux, et la lecture de leurs livres, soit en hébreu ou en grec, les a jetés insensiblement dans une opinion opposée à celle qui était dès le commencement dans l'Eglise. Africanus est un des premiers qui l'ait fortement appuyée, parce qu'il avait une grande connaissance de la littérature juive. Saint Jérôme et Rufin l'ont aussi embrassée pour les mêmes raisons ; au lieu que saint Augustin a suivi la créance commune de son église, et confirmée dans un concile de Carthage (2). » Ainsi, d'après ces réflexions, dont la justesse paraît incontestable, les apôtres ont donné les livres deutéro-canoniques à l'Eglise primitive comme Écriture sainte. D'ailleurs, qui pourrait jamais croire que la plupart des anciennes églises se soient si bien accordées à regarder ces livres comme divinement inspirés, si les apôtres ne leur avaient enseigné rien de semblable ?

(1) Bossuet, *Projet de réunion*, etc. Lettre XLI, t. XXVI, p. 508, édit. de Lebel. Huet cite tous ces passages dans sa *Démonstration évangélique*. — (2) R. Simon. *Réponse aux Sentiments de quelques théol. de Hollande*, ch. XI, p. 110, 111. Cette remarque de R. Simon se trouve confirmée par une observation tout à fait analogue que fait Bossuet dans son *Projet de réunion*, etc. Lettre XLI, t. XXVI, p. 363, édit. Lebel.

2. L'*ancienne version italique*, qui remonte jusqu'au temps des apôtres, et qui a toujours été à l'usage de toutes les églises latines jusqu'à saint Jérôme, contient les livres deutéro-canoniques.

3. Ces livres sont regardés comme faisant partie du Canon sacré des Écritures par le concile d'Hippone, tenu en 393, et par les conciles de Carthage, célébrés en 397 et 419. Le pape saint Innocent Ier, adressant une lettre à Exupère, évêque de Toulouse, en 405, rangea ces mêmes livres dans le Canon. Le pape Gélase fit de même au concile de Rome tenu en 494 (1); d'où l'on voit clairement que dès le ve siècle les principales églises, celles de Rome et d'Afrique, admettaient les livres deutéro-canoniques. En 1441, le pape Eugène IV, dans son décret aux Arméniens, met sans aucune distinction les deutéro-canoniques parmi les livres sacrés.

4. L'Église grecque reconnaît également les livres deutéro-canoniques, et, de son propre aveu, elle est fondée sur son ancienne tradition; car, dans le XVIIe siècle, les protestants l'ayant engagée à s'unir à eux, voici la réponse qu'elle leur fit dans le concile tenu à Jérusalem en 1670, sous le patriarche Dosithée: « Nous regardons tous ces livres (il s'agissait de ceux qui étaient contenus dans le Canon du concile de Trente) comme canoniques, nous les reconnaissons pour être l'Écriture sainte, parce qu'ils nous ont été transmis par une ancienne coutume ou plutôt par l'Église catholique. »

5. On trouve dans saint Ephrem et autres pères syriens et arméniens, des commentaires sur les deutéro-canoniques; il paraît donc que les églises de Syrie et d'Arménie s'accordaient à reconnaître, par l'usage qu'elles en faisaient, ces mêmes livres comme sacrés et divins.

6. L'abbé Renaudot, qui a fait une étude si approfondie des langues et de la croyance des chrétiens de l'Orient, affirme et prouve en même temps que tous les livres qui sont reçus dans l'Église catholique le sont également par les chrétiens orientaux, tels que les Syriens orthodoxes ou Jacobites, les Nestoriens, les Coptes, les Éthiopiens et les Arméniens (2).

7. Dans sa lettre à Africanus, Origène établit comme un fait constant que les livres que les Hébreux ne lisaient point dans leurs synagogues étaient lus dans les églises chrétiennes, sans aucune distinction d'avec les autres livres divins.

Quant aux difficultés qu'on pourrait élever contre cette proposition, elles sont exposées un peu plus bas dans la Question huitième.

(1) Le sentiment unanime des critiques attribue à Gélase le décret qui porte son nom: suivant Cave, quelques anciens recueils l'attribuent au pape Damase, mais, dans ce cas, ce décret n'en serait que plus ancien, et par là même plus vénérable. — (2) *Perpétuité de la foi*, t. v, ch. VII.

QUESTION CINQUIÈME.

A qui appartient-il de proposer un Canon des livres saints?

Il est facile de juger, par ce qui a été dit sur le Canon de l'Église judaïque, que les Juifs n'ont reçu pour sacrés et divins que les livres que l'autorité de la Synagogue a déclarés comme tels. Les protestants en général prétendent qu'on doit juger de la canonicité des livres saints par un caractère d'évidence qu'ils croient trouver dans ceux qu'ils reçoivent comme canoniques, ou par un témoignage que l'Esprit saint rend dans le cœur des particuliers; et que, par conséquent, « il n'est besoin ni de tradition, ni n'autres livres (apocryphes), ni de canons ecclésiastiques, pour compléter le *Canon sacré* (1), » ou enfin par le consentement de toutes les sectes, comme le veulent ceux qui, à l'exemple de le Courrayer, ont renoncé au caractère d'évidence et au témoignage intérieur rendu par l'Esprit saint. Les catholiques soutiennent que cette règle des protestants est absolument insuffisante, et établissent comme vérité incontestable, que c'est à l'Église seule qu'il appartient de décider si un livre est ou n'est pas canonique, et par là même de proposer un Canon des livres saints. Les motifs sur lesquels ils s'appuient sont exposés dans la proposition suivante.

PROPOSITION.

C'est à l'Église qu'il appartient de proposer un Canon des livres saints.

1. Les livres saints sont la règle de notre foi, tous les chrétiens en conviennent. Le soin de nous les proposer et de nous les faire connaître doit donc appartenir à ceux que Jésus-Christ a chargés de nous conduire dans les choses qui regardent la foi. Or, comme on le démontre dans le Traité de l'Église, ce sont les pasteurs que Jésus-Christ a établis pour nous conduire dans tout ce qui appartient à la foi; et certes cette décision de la canonicité des livres saints intéresse la foi, puisque c'est d'après eux que notre foi doit se régler. C'est donc à l'Église seule qu'il appartient de nous déclarer quels sont les livres sacrés.

2. De plus, c'est ou l'Eglise, ou le caractère d'évidence, ou les particuliers, ou enfin le consentement unanime des sectes, qui doit nous faire connaître quels sont les livres canoniques. Mais d'abord ce n'est

(1) Hævernick, *Mélanges de théologie réformée;* 2e cahier, p. 241. L'auteur montre de la manière la plus évidente, l'embarras ou plutôt l'impossibilité absolue des protestants de pouvoir jamais établir solidement un point de doctrine, quand ils veulent s'en tenir à leurs principes. Tout le § 11 de Hævernick n'est qu'un sophisme assez mal déguisé.

pas le caractère d'évidence que porte le livre lui-même qui peut faire juger de sa canonicité; car il est des livres incontestablement canoniques aux yeux mêmes des protestants, qui sont loin d'offrir ce caractère, que portent cependant d'autres livres rejetés par eux hors du Canon sacré. Si, par exemple, on comparait les Paralipomènes avec la Sagesse, en ne consultant que ce caractère d'évidence, ne serait-on pas forcé par l'évidence elle-même de reconnaître que le premier de ces ouvrages, qui ne renferme presque que des généalogies, est bien inférieur à ce dernier, si remarquable non-seulement par l'élévation des pensées, mais encore par les maximes d'une morale si pure, si belle, dont il est rempli, et d'avouer que rien dans les Paralipomènes, considérés seulement en eux-mêmes, n'indique l'inspiration divine?

Ce ne sont pas non plus les particuliers, ils en sont incapables; la plupart d'entre eux, entièrement ignorants, ne sauraient résoudre les questions d'où dépend l'inspiration des livres saints. Ce soin exige évidemment qu'on examine la tradition, l'usage des églises, les écrits des saints pères qui ont cité ces livres; or cet examen est hors de la portée de la plupart des fidèles. D'ailleurs, comme il n'y a qu'une foi, il faut aussi qu'il n'y ait qu'une règle pour la déterminer; or, si les particuliers étaient chargés de déterminer les livres qui doivent être la règle de notre foi, comme ils ne s'accorderaient pas entre eux, il y aurait une foule de règles différentes, et par conséquent manque d'unité.

Le consentement unanime des sectes offre des inconvénients qui ne sont pas moins graves. Si en effet la canonicité d'un livre dépendait de la fantaisie des différentes sectes, qui peuvent se multiplier jusqu'à l'infini, il s'ensuivrait une incertitude effroyable dans la doctrine. Il faudrait, par exemple, rejeter aujourd'hui ce qu'on regardait hier comme la parole de Dieu, parce qu'il plairait à une secte extravagante de le rejeter. Il s'ensuivrait encore qu'il faudrait rejeter presque toute l'Écriture, puisque enfin les sectaires qui ont précédé les protestants n'ont pas admis tout ce que ceux-ci reçoivent comme Écriture sainte. C'est ainsi qu'il faudra repousser du Canon l'Évangile de saint Matthieu et les Épîtres de saint Paul, que les ébionites n'admettaient point; tout le Psautier, puisque les gnostiques n'en voulaient point; les cinq livres de Moïse, vu qu'il a plu aux ptolémaïstes de les retrancher du Canon; les Epîtres de saint Paul à Tite, à Timothée et aux Hébreux, qui n'ont pas trouvé grâce aux yeux des marcionites; l'Evangile de saint Jean et l'Apocalypse, rejetés par les aloges; les Actes des Apôtres, traités de fables par les sévériens; et enfin les Proverbes, l'Ecclésiaste, Job, le Cantique des cantiques, parce que Théodore de Mopsueste, qui a eu autrefois tant de partisans, a nié l'inspiration de ces livres, et qu'il a traité le dernier d'ouvrage purement profane. Ainsi le Canon des Ecritures, qui doit être une règle fixe et invariable, variera suivant le ca-

price des sectes innombrables qui peuvent s'élever dans l'Eglise. Ces raisons suffiraient sans doute pour prouver que c'est à l'Eglise seule qu'il appartient de proposer un Canon de livres saints ; mais son autorité sur ce point s'appuie sur des motifs non moins puissants.

3. On ne peut raisonnablement contester à l'Eglise une autorité qu'elle a exercée dans tous les temps. Or, c'est de ses propres mains que les fidèles ont toujours reçu le dépôt sacré des Ecritures. Ce sont ses décrets qui dans toutes les circonstances ont mis fin aux différends que les hérétiques ou même quelques catholiques ont élevés sur la canonicité de certains livres. Tous les Canons des Ecritures ont été donnés ou par des conciles généraux et particuliers, ou par les souverains pontifes. Et l'autorité de l'Eglise en cette matière est si incontestable, que le concile de Tolède, tenu en 400, va jusqu'à frapper d'anathème quiconque admettrait comme canoniques d'autres Ecritures que celles qui sont admises par l'Eglise : « Si quis dixerit vel crediderit alias Scripturas esse canonicas, præter eas quas Ecclesia catholica recipit, anathema sit. »

4. Cette autorité de l'Eglise a été reconnue par les saints pères. Saint Augustin en particulier avoue que sans elle il n'ajouterait point foi au livre des Evangiles (1). Il dit encore en faveur des Actes des Apôtres, qu'il est obligé indispensablement de croire à ce livre et de le regarder comme divin, de même que le livre des Evangiles, à cause que l'Eglise catholique rend un égal témoignage à toutes ces Ecritures (2). Saint Jérôme, comme l'a justement remarqué D. Martianay (3), s'est aussi déclaré pour ce droit naturel que l'Eglise catholique a eu de tous temps à l'égard du Canon des saintes Ecritures ; et il est remarquable qu'après que ce savant père a tant de fois exclu du Canon le livre de Judith, il n'a pas laissé néanmoins de le regarder avec respect et de le traduire même du chaldéen en latin, parce qu'on lisait que le concile de Nicée l'avait mis au nombre des livres sacrés : « Sed quia hunc librum synodus Nicæna legitur computâsse, acquievi postulationi vestræ (4). »

Longtemps auparavant, Origène, voulant venger l'autorité divine des fragments d'Esther contre Africanus, donne pour raison que toutes les églises se servaient de ces fragments, qu'elles lisaient comme des livres divins ; qu'il ne faut pas se conformer aux Juifs et recevoir de ces infidèles la pure parole de Dieu (5). La même vérité se trouve con-

(1) « Ego verò Evangelio non crederem, nisi me Ecclesiæ catholicæ commoveret auctoritas. (Aug. *Contra Epist. fund.* c. v, n. 8, t. viii.) » — (2) « Actuum Apostolorum libro necesse est me credere, si credo Evangelio ; quoniam utramque Scripturam similiter mihi catholica commendat auctoritas. (*Ibid.*) » — (3) J. Martianay. *Deuxième traité du Canon des livres de la sainte Écriture*, etc. p. 248. — (4) Hier. *Præf. in lib. Judith.* — (5) Orig. *Epist. contra Africanum*, t. i, p. 15-17.

firmée par saint Irénée, Tertullien, Eusèbe, Clément d'Alexandrie, saint Epiphane, etc. (1).

5. On doit accorder à l'Eglise de Jésus-Christ une autorité au moins égale à celle de la Synagogue. Or, la Synagogue avait le droit de proposer un Canon des livres saints, puisque les protestants mêmes, que nous combattons, reçoivent avec tant de respect tous les livres reconnus par cette ancienne Eglise. « Il est donc constant et indubitable, dit judicieusement Martianay, qu'il appartient à l'Eglise de déclarer quels livres les fidèles doivent recevoir au nombre des saintes Ecritures; et ceux qui, par un pur caprice, refusent aujourd'hui de lui donner cette autorité, sont obligés, ou de rejeter le Canon de l'Eglise juive, ou de dire qu'elle a de grands avantages sur l'Eglise chrétienne dans les points fondamentaux de la foi et de la religion. Car enfin les protestants peuvent-ils reconnaître et recevoir comme divins les livres du Canon des Juifs, sans reconnaître en même temps l'autorité de la Synagogue, qui en a fait le recueil et le catalogue? Et s'ils attribuent ce pouvoir à la Synagogue, en le refusant à l'Eglise nouvelle, n'est-ce pas dire hautement que l'Eglise de Jésus-Christ est inférieure à l'ancienne Eglise, et qu'elle ne lui a point succédé dans le droit de déclarer les Ecritures canoniques? Et que servira donc à l'Eglise nouvelle d'avoir été formée par la bouche du Fils de Dieu même; d'avoir été lavée dans le sang de l'Agneau, et d'avoir reçu toute la plénitude des lumières et des dons du Saint-Esprit? Que deviendront, dis-je, toutes ces grâces et ces prérogatives de l'Eglise chrétienne, si l'on prétend qu'elle est inférieure à la Synagogue dans les choses les plus essentielles de la créance et de la religion, telles que sont la déclaration des livres sacrés, et l'autorité d'en faire le recueil? Ouvrons donc les yeux à la raison et aux autres lumières de la foi, et ne soyons pas si aveugles et si entêtés que de disputer à l'Eglise chrétienne un droit que nous avons accordé à la Synagogue en recevant son Canon des livres sacrés (2). »

QUESTION SIXIÈME.

Quels sont les moyens dont l'Église peut se servir pour déterminer la canonicité des livres saints?

On convient généralement que l'Eglise ne reçoit point de nouvelle révélation, ni même de nouvelle inspiration, pour déclarer la canonicité d'un livre. Elle est simplement assistée pour porter un jugement

(1) Iren. *Adv. hæres.* l. III, c. I, II, XI. Tert. *lib. de Pudicitiâ*. Euseb. *Hist.* l. IV, c. XXIV, XXV. l. VI, c. XII, XXV. Clem. Alex. *Strom.* l. III. Epiph. *Hæres.* 42. — (2) J. Martianay, *Deuxième traité du Canon des livres de la sainte Écriture*, etc. p. 250 et suiv.

infaillible sur les vérités que Jésus-Christ et les apôtres lui ont confiées. Ainsi, c'est en prenant les moyens naturels, c'est-à-dire l'Ecriture et la tradition, qu'elle peut résoudre l'importante question qui nous occupe en ce moment. C'est un point admis par tous les théologiens, et dont Bossuet lui-même est convenu dans sa fameuse controverse avec Leibnitz sur les livres deutéro-canoniques de l'Ancien Testament (1).

La canonicité d'un livre est évidemment un fait dont on doit établir la certitude par le témoignage des hommes. Or, voici les moyens que la raison elle-même prescrit pour l'établir solidement :

1° S'il s'agit des livres de l'Ancien Testament, l'Eglise peut s'appuyer sur la tradition des Juifs, quand elle est constante et unanime. C'est ainsi qu'elle reçoit sans hésitation tous les livres contenus dans le Canon d'Esdras. Elle peut encore s'appuyer sur l'autorité de Jésus-Christ et des apôtres, quand ils ont cité ces livres comme Ecriture sainte ; et enfin sur la tradition des églises, quand il est reconnu qu'elles les ont mis au rang des livres canoniques.

2° S'il s'agit d'un livre du Nouveau Testament, la tradition est le seul fondement sur lequel l'Eglise puisse s'appuyer, puisque tous les autres moyens proposés par les protestants sont insuffisants, comme nous l'avons prouvé dans la question précédente. Or, la tradition des Eglises se connait de deux manières : 1° d'une manière explicite, ce qui a eu lieu quand un livre a été mis expressément dans le Canon des Ecritures ; 2° d'une manière implicite, c'est-à-dire quand l'usage l'a considéré comme divinement inspiré, quoiqu'on ne l'ait pas formellement déclaré canonique. Or on peut être assuré que l'usage des églises l'a considéré comme divinement inspiré : 1° si on l'a cité comme Ecriture sainte ; 2° si on l'a attribué à un auteur inspiré ; 3° si on l'a lu dans les Eglises en lui reconnaissant l'autorité d'un livre divin ; et surtout si on en a fait la lecture dans les parties de la liturgie où on ne lisait que des morceaux de l'Ecriture sainte ; 4° si dans les Bibles à l'usage des églises on l'a joint aux autres livres sacrés ; 5° si on s'en est servi pour confirmer les dogmes de la foi ; 6° enfin, si ceux mêmes qui n'osaient pas les mettre expressément dans le Canon, parce qu'ils étaient entraînés par la force d'un usage contraire, et par l'autorité de plusieurs églises particulières, ne laissaient pas dans la pratique de les considérer et de les citer comme Ecriture sainte. C'est à ces marques qu'on peut reconnaître si un livre a été réellement reçu par l'usage. Si donc on trouve dès les premiers siècles un livre admis explicitement par quelques grandes églises, et reçu équivalement par l'usage de toutes les autres, on ne peut douter qu'il n'ait été admis équivalement par l'Eglise primitive.

(1) Bossuet, *Projet de réunion*, etc. Lettre XXXII, t. XXVI, p. 355, 356, édit. de Lebel.

S'il se trouvait dans l'Eglise quelque division par rapport à la canonicité d'un livre, on devrait suivre dans ce cas la règle tracée par saint Augustin : « Lorsqu'il est question des Ecritures canoniques, le chrétien doit préférer celles qui sont reçues par toutes les églises, à celles qui sont admises par les unes et rejetées par les autres ; et entre celles qui ne sont point reçues par toutes les églises, il faut préférer celles qui sont réputées canoniques par les églises qui sont plus considérables et en plus grand nombre, à celles qui ne sont reçues que par des églises moins considérables et en plus petit nombre ; et si un fidèle catholique remarque que certains livres sont reçus par le plus grand nombre des églises, et que d'autres soient reconnus pour canoniques par des églises plus considérables, quoique en plus petit nombre, mais dont l'autorité est plus grande (ce qui est, selon saint Augustin, un cas fort rare et fort difficile), je crois qu'il faut donner à ces livres la même autorité (1). »

Tels sont les moyens naturels qu'a l'Eglise pour déterminer la canonicité d'un livre ; et comme elle est assistée par l'Esprit saint, elle les prendra toujours infailliblement ; de manière que, forte d'ailleurs de la promesse de Jésus-Christ, elle ne tombera jamais dans une erreur aussi grossière que de donner pour la parole de Dieu ce qui ne serait que la parole de l'homme.

QUESTION SEPTIÈME.

L'Église peut-elle mettre dans le Canon les livres dont on a douté ?

Les protestants, et surtout Leibnitz et le Courrayer, ont prétendu que l'Eglise n'avait point le droit de déclarer canonique un livre sur lequel il avait existé des doutes ; les catholiques, au contraire, soutenant d'un commun accord qu'on ne saurait contester légitimement ce droit à l'Eglise, établissent comme incontestable la proposition suivante :

PROPOSITION.

L'Église peut mettre dans le Canon des livres dont on a douté.

1. La tradition de l'Église par rapport à l'inspiration de certains livres peut être plus ou moins claire dans les différentes églises ; plusieurs circonstances peuvent contribuer à l'obscurcir, et même à l'éteindre entièrement dans quelques lieux particuliers ; il pourrait même se faire qu'elle s'éteignît dans tous les lieux, le dépôt de la foi ne tenant pas à la conservation d'un livre. Mais si l'inspiration d'un livre

(1) Aug. *De doctr. christ.* l. II, c. VIII, t. III, p. 23.

peut s'obscurcir et même s'éteindre dans quelques églises particulières, on conçoit aisément comment on a douté, dans les églises qui ont eu ce sort, de la canonicité de ce livre. Et cependant il peut se faire que l'Église universelle, qui ne doit pas seulement examiner la tradition d'une église particulière, mais celle de toutes les églises du monde chrétien ; qui ne doit pas tant s'arrêter aux qualifications qu'ont pu donner à un livre sacré quelques particuliers, qu'à l'usage constant qu'on en a fait dans la majorité des églises, et surtout dans celles qui sont les plus importantes et les plus anciennes, aperçoive clairement que la majeure partie des églises a approuvé explicitement ou implicitement (voyez la Question précédente) ce livre sacré, et l'insère par conséquent avec raison dans le Canon des Ecritures.

2. L'Eglise n'a pas moins le droit de mettre dans le Canon des livres dont on a douté, que celui d'insérer dans le symbole de la foi des dogmes qui ont été contestés pendant un certain temps. Or, l'Eglise a exercé ce dernier droit sans qu'il se soit jamais élevé de réclamations. C'est ainsi, par exemple, qu'elle a mis au nombre de dogmes incontestables de la foi catholique la validité du baptême conféré par les hérétiques, quoiqu'elle ait été niée autrefois par de grandes et anciennes églises; et cet acte d'autorité a eu l'approbation unanime des protestants eux-mêmes.

3. L'inspiration des livres deutéro-canoniques du Nouveau Testament a été autrefois contestée. On a douté, par exemple, de la divinité de l'Apocalypse, de l'Epître aux Hébreux, des Epîtres de saint Jude, de saint Pierre et de saint Jean ; et cependant, de l'aveu même de la plupart des protestants, l'Eglise a eu raison de mettre tous ces livres au rang des Ecritures canoniques.

QUESTION HUITIÈME.

Le concile de Trente avait-il des raisons suffisantes pour insérer dans le Canon les livres deutéro-canoniques de l'Ancien Testament ?

Les protestants, et en particulier Leibnitz et le Courrayer, se sont fortement élevés contre le décret du concile de Trente qui traite de la canonicité des livres saints (1). Tout récemment encore, ce même décret a été l'objet des attaques de Hævernick, qui prétend que « l'Eglise catholique ne manquait pas entièrement d'hommes des lumières desquels elle eût pu profiter pour ses décisions sur le Canon; mais que dans sa haine aveugle contre les protestants, le concile de Trente n'eut égard qu'aux superstitions enracinées de la plupart de ses docteurs (2). »

(1) Voyez les deux lettres adressées par Leibnitz à Bossuet sur cette matière, et le Courrayer dans sa traduction de l'*Histoire du Conc. de Trente*, par Fra Paolo. — (2) Hævernick, *Einleit.* I, 88, 89, et *Mélanges de théol. réformée*, 2e cahier, p. 239, 240.

Pour nous, nous sommes très-convaincu que le saint concile a eu plus d'un motif qui peut justifier pleinement sa conduite aux yeux de tout protestant impartial. Voici l'exposé de ces motifs:

PROPOSITION.

Le concile de Trente avait des raisons suffisantes pour insérer dans le Canon les livres deutéro-canoniques de l'Ancien Testament.

La vérité de cette assertion a déjà été établie par tout ce qui a été dit dans les Questions troisième et quatrième; il suffira donc de mettre sous les yeux du lecteur un court résumé des différentes preuves qui y ont été développées.

1. En mettant dans le canon des saintes Ecritures les livres deutéro-canoniques de l'Ancien Testament, le concile de Trente a pu s'appuyer sur la tradition des Juifs; car les Juifs hellénistes se servaient, pour lire l'Ecriture dans leurs synagogues, de la version des Septante, qui contenait les livres deutéro-canoniques; et si, malgré la grande autorité qu'ils leur accordaient, ils ne les ont point mis au rang des Ecritures proprement canoniques, c'est que depuis qu'ils ont été composés ou découverts, il ne s'était pas trouvé de prophètes qui eussent assez d'autorité pour les insérer dans le Canon. Quant aux Juifs de Palestine, ils pouvaient avoir une seconde raison de ne point les mettre dans leur Canon particulier, c'est que ces livres n'étaient point écrits en hébreu; mais, quoiqu'il en soit, ils avaient pour ces livres la plus grande vénération, comme le prouvent les nombreux témoignages que nous avons cités dans la Question troisième.

2. Le concile de Trente a pu s'appuyer encore sur la tradition des églises chrétiennes, qui est très-favorable aux livres deutéro-canoniques, puisque les auteurs du Nouveau Testament ont non-seulement connu ces livres, mais qu'ils y ont fait un grand nombre d'allusions les plus claires et les plus évidentes, et qu'ils les ont donnés à l'Eglise primitive comme Ecriture sainte; puisque l'ancienne version Italique, qui remonte jusqu'aux temps apostoliques, contient ces mêmes livres, et que plusieurs anciens conciles les admettaient; puisque l'Eglise grecque, fondée sur son ancienne tradition, les admet également, et que l'usage qu'en font les autres églises de l'Orient n'est ni moins constant ni moins unanime; puisque enfin Origène établit comme un fait incontestable que ces livres étaient lus dans les églises chrétiennes sans aucune distinction d'avec les autres livres divins. (Voyez la Question quatrième).

Difficultés au sujet de la décision du concile de Trente sur les livres deutéro-canoniques de l'Ancien Testament, et Réponses à ces difficultés.

La plupart de ces difficultés se trouvant résolues par tout ce qui a été dit dans les questions précédentes, nous ne présentons ici que celles qui exigent une solution plus spéciale.

Obj. 1° L'Eglise, disent nos adversaires, ne recevant point de nouvelle inspiration, doit nécessairement, quand elle a à juger sur un fait, s'appuyer sur des témoignages, et ces témoignages doivent être eux-mêmes universels et constants. Or la canonicité d'un livre est un fait; et il n'y a point de témoignage unanime et constant en faveur des livres deutéro-canoniques de l'Ancien Testament.

Rép. La tradition par rapport à ces livres est au fond unanime, puisque d'un côté l'Eglise occidentale les a admis dans son Canon sans jamais varier, et que, de l'autre, l'Eglise orientale les a toujours reconnus par l'usage qu'elle en a fait, en les insérant dans le corps de la Bible, en les citant comme canoniques, et en les lisant comme livres inspirés. Ainsi il y a uniformité sur ce point entre ces deux églises, et la seule différence que l'on puisse remarquer, c'est que la tradition, explicite et plus développée en Occident, n'est qu'implicite pour l'Orient (voyez les Questions sixième et septième); mais elle est incontestable dans l'une comme dans l'autre église, et elle nous atteste également que les apôtres ont reconnu l'inspiration des livres deutéro-canoniques, puisqu'ils en ont fait usage et qu'ils ont mis entre les mains des églises naissantes la Bible des Septante, qui les contient tous.

Il n'est pas nécessaire que la tradition sur laquelle l'Eglise s'appuie, quand elle a à décider quelques points relatifs à la foi, soit universelle, constante et uniforme, puisque la validité du baptême conféré par les hérétiques, après avoir été pendant longtemps contestée dans toutes les églises d'Afrique, a été jugée comme dogme de foi par l'Eglise universelle, et que les protestants eux-mêmes ont approuvé cette décision. (Voyez la Question septième.)

Obj. 2° Pour que le concile de Trente pût, sous peine d'anathème, ériger en vérité certaine et incontestable, en dogme de foi catholique, ce qui était regardé comme douteux non-seulement dans l'Eglise grecque, mais encore dans l'Eglise latine, il fallait qu'il eût sur ce point des lumières qui manquaient à l'antiquité, c'est-à-dire des témoignages des pères et des conciles plus nombreux et plus considérables. Or n'est-il pas absurde de supposer qu'une assemblée de théologiens, peu érudits pour la plupart, ait mieux connu la tradition que les anciens pères qui avaient vécu dans l'Orient, à Jérusalem et à Alexandrie, berceau des traditions chrétiennes? Leur jugement doit-il l'emporter par exemple sur celui de Méliton, évêque de Sardes en Lydie, dans le

second siècle ; d'Origène, de saint Epiphane, de saint Grégoire de Nazianze, de saint Jérôme, et enfin du concile de Laodicée, qui ont rejeté de leurs Canons les deutéro-canoniques ?

Rép. « Les Juifs, comme l'a très-bien remarqué Janssens, ayant établi une différence entre les proto et les deutéro-canoniques, et n'ayant pas placé ces derniers dans leur Canon, il en est résulté que quelques-uns des anciens pères de l'Eglise, suivant en cela le système adopté par les Juifs, n'ont pas mis non plus les deutéro-canoniques dans leurs Canons. Ce fut ainsi que Méliton, après avoir parcouru l'Orient et consulté les Juifs de la Palestine, envoya à Onésime, qui le consultait lui-même à ce sujet, un *catalogue des livres non controversés*, τῶν ὁμολογουμένων τῆς παλαιᾶς Διαθήκης κατάλογον, dans lequel ne figuraient pas les deutéro-canoniques de l'Ancien Testament, ni les livres d'Esther et de Néhémie. D'autres pères encore, parmi les anciens, rejetèrent pareillement Esther du Canon.

« Il est vrai qu'Origène a donné un Canon semblable, quant au fond, à celui de Méliton (1), mais également d'après le système des Hébreux ; bien plus, il rejette formellement du Canon les livres des Machabées (2). Mais cela ne l'empêche pas, dans ses autres écrits, de citer comme autant de parties de l'Ecriture sainte, les livres des Machabées, l'histoire de Susanne, Tobie, Judith (3) et l'Ecclésiastique (4), et d'en tirer des arguments. Il fait observer en général (5) que les anciens Juifs n'ont pas mis dans le Canon plusieurs parties des Ecritures, parce qu'elles sont à la honte de leur nation ; mais que la divine Providence a ordonné que ces livres vinssent aussi à la connaissance des chrétiens.

« Saint Epiphane, saint Grégoire de Nazianze, saint Jérôme et quelques anciens pères, ne font mention, il est vrai, que des livres proto-canoniques dans le Canon de l'Ancien Testament ; mais cela ne prouve autre chose, sinon qu'ils ont voulu donner le catalogue des livres saints sur la canonicité desquels tout le monde était d'accord, sans y insérer ceux dont l'autorité était controversée, à cause de la distinction que les Juifs établissaient entre ces livres et les proto-canoniques.

« Cependant on voit saint Epiphane citer, comme faisant partie de l'Ecriture sainte, les livres de la Sagesse et de l'Ecclésiastique ; saint Grégoire de Nazianze cite comme livres saints, Baruch, la Sagesse, l'Ecclésiastique et l'histoire de Susanne ; et saint Jérôme, citant entre autres le chap. III de la Sagesse, dit : « Suivant l'Ecriture, la sagesse n'entrera pas dans l'âme du méchant (6) ; et rappelant une autre fois

(1) *Hist. Eccl.* l. VI, c. XVIII. — (2) *Comment. in Joan.* — (3) *Contra Julium Africanum.* — (4) *Contra Celsum*, l. VIII. — (5) *Contra Jul. Afr.* — (6) *Comment. in caput* XVIII *Jerem.*

le chap. XXII de l'Ecclésiastique, il ajoute : « L'Ecriture sainte nous apprend qu'un discours à contre-temps est comme une musique pendant le deuil (1). »

« Il est vrai que saint Jérôme, dans sa Préface sur les livres de Salomon, dit: « De même que l'Eglise lit les livres de Judith, de Tobie et des Machabées, mais sans les avoir mis pour cela au nombre des Ecritures canoniques, de même elle fera bien de lire aussi ces deux livres (la Sagesse et l'Ecclésiastique) pour l'édification du peuple, et non pour les faire servir à confirmer l'autorité des dogmes ecclésiastiques. »

« Pour montrer que saint Jérôme n'est point ici en contradiction avec lui-même, il suffit de remarquer que tout ce qu'il a voulu faire entendre, c'est que ces livres n'étant pas mis au même rang que les proto-canoniques par toutes les églises, ne pouvaient être d'une grande autorité contre ceux qui ne reconnaissaient pas leur canonicité; mais qu'il eut pour les livres de la Sagesse et l'Ecclésiastique la même vénération que pour les autres parties de l'Ecriture sainte, c'est ce dont les textes qu'il en tire et que nous venons de citer ne permettent pas de douter.

« Dans sa préface sur Daniel, saint Jérôme dit encore : « Daniel, tel que le lisent les Hébreux, ne contient ni l'histoire de Susanne, ni l'hymne des trois enfants, ni les fables de Bel et du dragon. »

« Mais, au livre second, chap. IX, de son Apologie contre Rufin, il dit qu'il n'a parlé ainsi que pour exprimer l'opinion des Hébreux: « Celui qui me fait un crime d'avoir rapporté les termes dans lesquels les Hébreux ont coutume de s'exprimer au sujet de l'histoire de Susanne, de l'hymne de trois enfants, et, comme ils disent, des fables de Bel et du dragon, montre qu'il n'est qu'un calomniateur; car mon dessein n'a pas été d'énoncer ce que j'en pense moi-même, mais seulement ce qu'ils ont l'habitude de dire à ce sujet contre nous (2). »

Quant au concile de Laodicée, que nos adversaires opposent en quelque sorte à celui de Trente, nous ferons d'abord remarquer que l'authenticité du canon 60e, qui contient le catalogue des livres sacrés, paraît très-contestable. Si on la juge même avec les yeux d'une sévère critique, on ne peut guère la défendre (3). Ajoutons que ce même Canon n'a pas compris dans sa liste des écrits canoniques le livre de l'Apocalypse, et qu'en conséquence la plupart des protestants, en re-

(1) *Epist.* 34 *ad Julianum.* — (2) Janssens, *Herméneutique sacrée*, ch. I, § 8. t. I, p. 34 et suiv. Paris, 1833. — (3) Voyez une excellente discussion relative à ce point dans l'ouvrage intitulé : *Sessio quarta Concilii Tridentini vindicata, seu Introductio in Scripturas deutero-canonicas Veteris Testamenti in tres partes divisa. Per sacerdotem Aloisium Vincenzi Saumaraucensem, in Romano archigymnasio litterarum hebraïcarum professorem.* Romæ 1842, 2 vol. in-8°.

gardant aujourd'hui ce livre comme vraiment canonique, vont directement contre le sentiment de ce concile, dont cependant ils invoquent l'autorité comme irréfragable.

Mais pour répondre directement à l'objection, et en supposant l'authenticité du 60e canon du concile de Laodicée, nous dirons que le synode de Trente a pu comprendre dans le Canon des Ecritures des livres que le premier n'y avait pas insérés, parce que la tradition peut être plus approfondie et mieux jugée dans un synode œcuménique assisté du Saint-Esprit, que dans un concile particulier; et que tandis qu'à Laodicée un concile particulier a pu se laisser abuser par le Canon de Méliton, à Trente, au contraire, un concile général, après avoir considéré le témoignage explicite et toujours constant de l'Eglise d'Occident, et après avoir vu d'un côté l'Eglise romaine regarder dans tous les temps ces livres comme canoniques, et de l'autre, l'Eglise d'Orient les admettre dans l'usage et s'accorder au fond avec l'Eglise latine, a pu les déclarer canoniques par un jugement infaillible.

Obj. 3° Les conciles de Carthage et de Rome, allégués, dans la Question quatrième, en faveur des deutéro-canoniques, ne seraient favorables à la canonicité de ces livres qu'autant que l'on prouverait que les pères de ces conciles ont voulu faire un catalogue des livres inspirés. Or c'est ce que l'on ne saurait prouver. Il paraît au contraire plus vraisemblable que l'intention de ces pères a été simplement de dresser un catalogue des livres ecclésiastiques, c'est-à-dire des livres qu'on pouvait lire dans les églises, sans considérer s'ils étaient canoniques ou non.

Rép. Pour réfuter pleinement cette objection, il suffit de citer les propres paroles du concile de Carthage, tenu en 397: « Item placuit, ut præter Scripturas canonicas, nihil in Ecclesiâ legatur sub nomine divinarum Scripturarum. Sunt autem canonicæ Scripturæ Genesis, Exodus..... Salomonis libri quinque, libri duodecim Prophetarum..... Tobias, Judith, Esther... Machabæorum libri duo, etc. » Le concile de Rome, tenu en 494, n'est ni moins explicite ni moins formel (1).

Obj. 4° L'insertion des livres deutéro-canoniques dans le corps des Ecritures, faite dès les premiers temps, n'est point une preuve en faveur de la canonicité de ces livres, puisque la version des Septante contenait également le troisième d'Esdras et le troisième des Machabées, qui ont toujours été regardés comme apocryphes.

Rép. Il est vrai que dans quelques manuscrits à l'usage des particuliers, ces deux livres se trouvent joints au corps de la Bible; mais ils ne se trouvent ni dans la première version ni dans les anciens manuscrits; car, dans ce cas, le concile de Jérusalem n'aurait pas manqué

(1) Ajoutez à cette réponse ce que dit Bossuet, *Projet de réunion*, etc. Lettre XLI. t. XXVI, art. XXXII, XXXV, p. 490-492, édit. de Lebel.

d'en parler, et cependant il n'en dit pas un seul mot. D'ailleurs, si ces livres avaient été joints aux autres dans les versions qui étaient à l'usage de l'Eglise grecque, on aurait dû les regarder comme canoniques. Enfin, l'ancienne Italique, faite sur un ancien manuscrit de cette version des Septante, ne les a jamais contenus, ce qui est une preuve évidente qu'ils ne se trouvaient point dans la version elle-même.

Obj. 5° Les pères, il est vrai, ont cité les livres deutéro-canoniques, mais ils ont cité aussi le Pasteur d'Hermas, les troisième et quatrième livres d'Esdras, le livre d'Hénoch, et plusieurs autres qu'on ne s'aviserait certainement pas de regarder comme canoniques. De plus, en citant ces derniers ouvrages, les pères emploient les mêmes formules que pour les saintes Ecritures : *Le Seigneur dit ; l'Écriture dit.* Ainsi les citations qu'ont faites les pères des livres deutéro-canoniques ne sont point une preuve de leur canonicité.

Rép. Peut-on raisonnablement établir une comparaison entre quelques citations très-rares d'Hénoch et d'Hermas, faites comme au hasard par deux ou trois pères, et celles que fait continuellement de nos deutéro-canoniques une multitude presque innombrable de docteurs, non-seulement de l'Eglise d'Occident, mais encore de celle d'Orient? Quant à la formule, *le Seigneur dit, l'Écriture dit*, il est vrai que quelques pères l'ont appliquée à des livres généralement reconnus pour apocryphes ; mais cela prouve tout au plus que ces quelques pères ont cru mal à propos que ces livres étaient divinement inspirés, et nullement que l'application de cette même formule faite par la foule des saints docteurs des deux Eglises en faveur des deutéro-canoniques, soit un argument sans force et sans valeur (1).

Obj. 6° L'usage de lire dans l'Église primitive les deutéro-canoniques n'est pas une preuve rigoureuse en faveur de leur canonicité, puisque cet usage avait lieu par rapport à des livres qui n'ont jamais passé pour divinement inspirés, tels que le Pasteur d'Hermas, la Lettre de saint Barnabé, les Lettres de saint Clément, et les Actes des martyrs, qu'on lisait en effet pour l'édification du peuple et non pour la confirmation de la foi.

Rép. Ce que nous venons de dire au sujet des citations des deutéro-canoniques peut s'appliquer à la lecture de ces mêmes livres. Ils étaient lus dans l'Église de la même manière qu'ils étaient cités par les pères, c'est-à-dire comme divins et sacrés, comme faisant partie des saintes Écritures, et par conséquent comme pouvant servir à confirmer les dogmes de la foi chrétienne, tandis que les autres livres dont il est question ne se lisaient dans l'Église que parce qu'on les

(1) Pour bien comprendre la manière dont les livres deutéro-canoniques et apocryphes sont cités par les pères, il faut lire Bossuet, *loc. citat.* n. 19, 52, p. 483, 504.

jugeait utiles et propres à édifier les fidèles. C'est ainsi que, pour continuer notre comparaison, nous ferons observer que toutes les fois que saint Athanase parle du livre de la Sagesse, il le cite partout comme Écriture sainte, et que dans le petit nombre de passages où il fait mention du Pasteur, il se borne à dire : *le Pasteur*, *le très-utile livre du Pasteur*. Nous pourrions citer encore l'autorité de plusieurs autres docteurs de l'Eglise, mais nous nous contentons de renvoyer le lecteur à l'introduction particulière au livre de la Sagesse, où nous reproduisons un passage de saint Augustin d'autant plus digne de remarque qu'il ne laisse rien à désirer; et de faire observer qu'on lisait de la même manière dans l'Eglise primitive tous les autres livres deutéro-canoniques.

Obj. 7° Mais pourquoi, disent les protestants, le concile de Trente a-t-il érigé en dogme de foi ce qui n'était auparavant dans l'Eglise qu'une simple opinion parmi les théologiens même catholiques? Quelque temps avant le concile de Trente, saint Antonin, Tostat, Denis le Chartreux, le cardinal Ximenès, et surtout le cardinal Cajétan, ont soutenu un sentiment contraire à la décision de ce concile.

Rép. Plusieurs des théologiens qu'on nous objecte n'ont pas rejeté les deutéro-canoniques; ils avouaient que ces livres étaient lus et reconnus dans les églises comme Ecriture sainte; seulement ils ne voulaient pas les placer au même rang que ceux que les Juifs admettaient, et qui avaient été adoptés de tout temps. D'autres, comme Cajétan, ont pu douter de leur canonicité, mais c'est uniquement parce qu'ils ont été séduits, soit par l'opinion de quelques pères qui semblent n'avoir pas reconnu l'autorité de ces livres, soit par les Canons de l'Eglise orientale, dont ils n'avaient pas pénétré le vrai sens, et qu'ils n'ont pas assez porté leur attention sur l'usage qu'en avait fait la généralité des chrétiens, ni sur la tradition de l'Eglise particulière de Rome, laquelle doit prévaloir sur toute autre. Or, comme ces théologiens respectaient ces mêmes livres, comme ils les lisaient et les reconnaissaient dans l'usage, on n'a pas jugé convenable de les y obliger par des anathèmes; mais quand on a vu que les hérétiques les rejetaient positivement, comme inférieurs en autorité aux autres livres, et même comme étant absolument apocryphes, on a cru qu'il était temps de venger leur canonicité, en l'élevant au même rang que celle des autres parties des Ecritures sacrées; et certes, tout esprit raisonnable et sans préjugé avouera, surtout quand il aura examiné scrupuleusement les différents titres qu'ont ces livres à notre vénération, que le concile de Trente a agi très-sagement en frappant d'anathème quiconque ne les admettra pas comme sacrés et canoniques.

SCHOLIE.

Selon Pallavicin et Fra Paolo Sarpi (1), lorsqu'au concile de Trente la question des livres canoniques fut agitée, il se forma dans l'assemblée plusieurs opinions. La première fut celle des pères qui voulaient qu'on fît deux classes différentes des livres sacrés, l'une de ceux qui avaient été reçus de tout temps comme canoniques, et l'autre de ceux dont on avait douté. Les partisans de cette opinion disaient que cette distinction avait été faite par saint Augustin, par saint Grégoire le Grand, en parlant des livres des Machabées, et par saint Jérôme; et ils ajoutaient que le cardinal Cajétan, dans une lettre dédicatoire au pape Clément VII, avait prétendu qu'on devait la suivre comme une règle infaillible. La seconde fut celle des pères qui demandaient qu'on divisât toute l'Ecriture en trois classes, dont l'une renfermerait les livres qui avaient toujours été reconnus comme canoniques; l'autre, qui contiendrait ceux que l'usage avait rendus certains de douteux qu'ils étaient auparavant, comme l'Apocalypse; une autre enfin qui ne contiendrait que ceux qui étaient encore douteux, comme les Machabées, etc. La troisième opinion fut celle des pères qui n'admettaient aucune distinction et demandaient qu'on déclarât tous les livres qui se trouvaient dans la Vulgate latine également canoniques. Cette dernière opinion prévalut; le concile fit en effet dans sa quatrième session la déclaration suivante : *Si quis libros integros cum omnibus suis partibus prout in Ecclesiâ catholicâ legi consueverunt et in Vulgatâ latinâ editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit.... anathema sit.*

Quelques auteurs, entre autres le P. Lamy et Jahn, croient qu'il existe encore entre les livres proto et deutéro-canoniques une différence que le décret du concile a laissé subsister (2) ; mais ce sentiment nous paraît téméraire. Tous ces livres ont été également inspirés et sont également canoniques; ils doivent avoir pour tout catholique la même force et la même autorité. Toutefois on ne saurait disconvenir que les livres deutéro-canoniques n'ont point, dans les disputes avec les Juifs et les protestants qui les rejettent, le même degré d'autorité que les proto-canoniques.

APPENDICE.

Des livres apocryphes (3) *et des livres perdus.*

1. Avant le quatrième siècle, le mot *apocryphe* se prenait générale-

(1) Pallavicin, *Hist. du Conc. de Trente*, l. VI, c. XI, n. 4. Sarpi, *Ibid.* l. II, n. 47. — (2) Lamy, *Apparat de la Bible*, l. II, c. II. J. Jahn, *Introd. in Libr. V. T.* pars I, c. II, § 30. — (3) Le mot *apocryphes* vient du grec ἀποκρύπτειν, *cacher*, *tenir secret*.

ment dans le sens de *secret*, et s'appliquait aux livres qu'on n'avait pas coutume de lire publiquement; mais depuis cette époque on l'emploie pour désigner les livres qui ne sont pas compris dans le Canon des Ecritures. Or, ces livres se divisent en deux classes. La première contient les livres qui, bien que composés par des auteurs incertains, inconnus et sans autorité, peuvent être lus avec fruit. Ce sont les troisième et quatrième livres d'Esdras; le troisième et le quatrième des Machabées; l'Oraison du roi Manassès, citée au livre deuxième des Paralipomènes, comme tirée des Paroles d'Osaï; le Psaume 151, ajouté à quelques éditions de la Bible des Septante; le Prologue du livre de l'Ecclésiastique; une petite Préface des Lamentations de Jérémie, un Discours de la femme de Job, écrit en grec et ajouté à la fin du deuxième chapitre de ce livre, et une Généalogie de Job également écrite en grec, et qui termine ce même livre. La deuxième classe des livres apocryphes comprend tous ceux qui, composés soit par des rabbins, soit par des hérétiques, des impies ou des chrétiens peu éclairés, sont remplis d'histoires fabuleuses, d'erreurs et de mensonges. Ce sont les Psaumes d'Adam et d'Ève, le livre des Générations d'Adam; l'Evangile d'Ève; l'Ascension et l'Assomption de Moïse, la petite Genèse, le Testament des douze patriarches, etc., etc. A cette classe appartiennent encore plusieurs faux Evangiles, comme l'Evangile selon les Hébreux, les Egyptiens, les douze Apôtres; l'Evangile selon saint Pierre, Paul, Barthélemi, Matthieu, Thomas, André, Philippe, Thaddée, Barnabé, Nicodème; l'Evangile syriaque et les Evangiles de Basilidès, d'Apelle et de Tatien; les Actes d'André, de Philippe, de Thomas, rejetés par le concile de Rome tenu sous le pape Gélase, etc. (1).

Une remarque importante à faire, c'est que tous les pères de l'Eglise n'ont pas attaché le même sens au mot *apocryphe :* ainsi saint Cyrille de Jérusalem, saint Jérôme, saint Epiphane, les pères d'Afrique et la plupart des latins, paraissent l'avoir pris dans le sens de livres dont l'autorité n'avait pas encore été assez reconnue et suffisamment manifestée dans l'Eglise, pour qu'on les mît dans le Canon des divines Ecritures, tandis qu'Origène et la plupart des pères grecs semblent l'avoir restreint aux livres supposés par les hérétiques et infestés de leurs erreurs (2).

2. Parmi les livres qui, sans jamais avoir fait partie du Canon des écrits sacrés, se trouvent cependant cités soit dans l'Ecriture elle-même, soit dans les pères de l'Eglise, il en est un certain nombre qui n'existent plus. Nous ne parlerons que de ceux dont les auteurs sacrés

(1) Voy. Fabricius, *Codex Pseudoepigraphus Vet. Test* et *Codex Apocryphus Nov. Test.* — (2) Voy. Ellies Dupin, *Dissert. prélimin. sur la Bible*, l. I, c. I, § 2; et Bossuet, *Projet de Réunion*, etc. Lettre XLI, t. XXVI, n. 34, p. 491, édit. de Lebel.

ont fait mention dans leurs ouvrages. Or, ces livres sont : le Livre de l'Alliance (Exode, ch. xxiv, vers. 7); le Livre des Guerres du Seigneur (Nombr. ch. xxi, vers. 14); le Livre des Justes (Jos. ch. x, vers. 13, et 2 Rois, ch. i, vers. 18); le Livre du Seigneur (Isaïe, ch. xxxiv, vers. 16); les Livres de Samuel, de Nathan, de Gad, de Séméias, d'Addo, d'Ahias, de Jéhu (1 Par. ch. xxix, vers. 29, et 2 Par. ch. ix, vers. 29, 30, ch. xii, vers. 15, ch. xiii, vers. 22, ch. xx, vers. 24); le Livre des Annales des rois de Juda et d'Israël, très-souvent cité dans les livres des Rois; les Discours d'Osaï (2 Par. ch. xxxiii, vers. 19); les Actions d'Osias, écrites par Isaïe (2 Par. ch. xxvi, vers. 22); trois mille Paraboles, mille et cinq Cantiques et l'Histoire naturelle de Salomon (3 Rois, ch. iv, vers. 32, 33); l'Epître du prophète Elie au roi d'Israël (2 Par. ch. xxi, vers. 12); le Livre de Jean Hircan (1 Mach. ch. xvi, vers. 24); les Descriptions de Jérémie (2 Mach. ch. ii, vers. 1); les Livres de Jason (*ibid.* vers. 24); enfin on cite encore parmi les livres perdus, la Prophétie d'Hénoch, citée par saint Jude (vers. 4); nous reviendrons sur ce dernier ouvrage en traitant de l'Epitre de cet apôtre.

CHAPITRE TROISIÈME.

DES TEXTES ORIGINAUX ET DES PRINCIPALES VERSIONS DE L'ÉCRITURE SAINTE.

SECTION PREMIÈRE.

Des textes originaux de l'Écriture sainte.

Les textes originaux de l'Ecriture sainte pouvant être considérés sous différents points de vue, ont donné lieu à un certain nombre de questions; nous ne traiterons ici que celles qui nous ont paru les plus importantes.

QUESTION PREMIÈRE.

Dans quelle langue les Livres saints ont-ils été écrits?

1. Les livres de l'Ancien Testament ont été généralement composés en hébreu; il faut cependant excepter le livre de la Sagesse et le second des Machabées, qui furent écrits en grec. Quant au livre de Tobie, on ne sait pas d'une manière bien certaine s'il fut composé en hébreu, en grec ou en chaldéen, et on n'est guère mieux fixé sur le texte primitif du texte de Judith, que les uns prétendent être le chaldéen, les autres le grec. On rencontre dans le premier livre d'Es-

dras, dans Daniel et dans Jérémie, plusieurs passages en langue chaldaïque. Les sept derniers chapitres d'Esther, les livres entiers de l'Ecclésiastique, de Baruch, et le premier des Machabées, ont bien été composés en hébreu, mais le texte original en est perdu depuis fort longtemps.

2. Les livres du Nouveau Testament ont été composés en grec; il n'y a que l'Evangile de saint Matthieu qui ait été écrit en hébreu, comme nous le verrons en son lieu; mais on en a perdu le texte original.

QUESTION DEUXIÈME.

Les textes originaux de l'Écriture n'ont-ils pas été altérés?

Nous avons perdu depuis longtemps les textes autographes de l'Écriture, et il ne nous est resté que des copies. Il s'agit donc de savoir si ces copies sont venues jusqu'à nous sans altération, c'est-à-dire si elles sont conformes aux originaux. Comme la question est également applicable au texte hébreu de l'Ancien Testament, et au grec du Nouveau, nous allons établir l'intégrité de ces deux textes. Mais il faut remarquer avant tout qu'on distingue deux sortes d'altérations; les unes graves, qui altèrent la substance des faits et la doctrine, et les autres légères, qui ne touchent en rien à ces parties essentielles d'un livre. Ces dernières ne sont ordinairement que des fautes de copistes; la critique sacrée a pour objet de chercher à les découvrir, et d'indiquer les moyens de les corriger (1).

ARTICLE PREMIER.

De l'intégrité du texte hébreu de l'Ancien Testament.

Les Juifs en général prétendent que le texte hébreu actuel est entièrement conforme aux originaux; la raison sur laquelle ils se fondent, c'est que les Massorèthes ont non-seulement fait disparaître toutes les fautes qui s'y étaient glissées, mais qu'ils ont encore rendu impossible toute interpolation au moyen des règles qu'ils ont données pour le transcrire. Cette opinion a été embrassée, au moins quant à la première partie, par les protestants, qui ont d'autant plus d'intérêt à la soutenir, que toutes leurs versions ont été faites sur le texte hébreu. Il y a eu et il y a encore des catholiques qui pensent de même.

(1) Cette critique, qui a pour objet de fixer la vraie leçon d'un texte corrompu, se nomme *critique verbale, thérapeutique*, ou *médicale*. Elle diffère de la *haute (sublimis) critique*, qui s'élevant au dessus de l'examen de la lettre d'un texte, apprend à discerner les livres authentiques de ceux qui sont supposés.

D'un autre côté, plusieurs critiques, tant parmi les protestants que parmi les catholiques, ont prétendu que les textes originaux avaient été corrompus, soit par la malice des Juifs et des hérétiques, soit par la négligence criminelle qu'ils avaient mise dans la conservation de ces dépôts sacrés. Sans aller aussi loin, le père Morin de l'Oratoire a commencé à jeter des doutes sur leur pureté; plus tard Cappel, Vossius et le père Pezron ont soutenu expressément que le texte hébreu actuel était corrompu, et qu'il fallait tout le réformer sur la version des Septante (1). Ces deux opinions sont combattues dans les propositions suivantes :

PREMIÈRE PROPOSITION.

Le texte hébreu de l'Ancien Testament n'est pas exempt des fautes de copistes.

1. Une intégrité parfaite et absolue qui aurait garanti le texte sacré des fautes de copistes, demanderait un miracle continuel; c'est-à-dire que Dieu eût rendu tous ces scribes infaillibles, pour qu'ils n'aient jamais eu la possibilité de se tromper; or, rien n'exige ce miracle perpétuel. Pour que l'Écriture soit la règle de notre foi et de nos mœurs, il n'est pas nécessaire qu'elle soit exempte de ces légères fautes ; il suffit que tout ce qui sert à nourrir notre foi et à corriger nos mœurs s'y conserve sans altération. La parole de Dieu obtient alors son but, et la Providence n'est plus obligée de maintenir cette rigoureuse intégrité.

2. Il est certain que ce miracle n'est pas arrivé, car, s'il eût eu lieu, tous les manuscrits hébreux devraient s'accorder non-seulement pour les choses essentielles, mais encore pour celles de moindre importance; or c'est ce qu'on ne voit ni dans les manuscrits modernes, ni dans les manuscrits anciens. Les manuscrits modernes, qui ont été faits sur la Massore, quoique plus conformes entre eux, parce qu'ils ont été corrigés d'après les mêmes principes, ne s'accordent cependant pas parfaitement, puisque les Juifs orientaux et occidentaux ne lisent pas de la même manière certains endroits de la Bible. Les différentes leçons de Ben-Ascher et de Ben-Nephtali, qu'on imprime dans toutes les Bibles juives, sont une nouvelle preuve qu'il n'y a pas un accord parfait entre tous les manuscrits. Enfin le nombre infini de variantes recueillies par Kennicott et l'abbé de Rossi ne permettent pas le plus léger

(1) J. Morin, *Exercit. biblicæ*, L. Cappel, *Critica sacra*. J. Vossius, *De septuaginta interpret.* P. Pezron, *Antiquité des temps rétablie et défendue contre les Juifs et les nouveaux chronologistes; où l'on prouve que le texte hébreu a été corrompu par les Juifs; avec un Canon chronologique depuis le commencement du monde jusqu'à Jésus-Christ.*

doute sur ce point. Quant aux manuscrits anciens, ils n'offrent pas un accord plus parfait; car d'abord les auteurs de la Massore avouent que lorsqu'ils ont entrepris leur travail, les copies présentaient de grandes et de nombreuses variations. En second lieu, la version des Septante a été faite sur d'anciens manuscrits. Il en est de même de celles de Symmaque, de Théodotion, d'Aquila et des autres éditions grecques : or ces versions ne s'accordent pas avec celles que nous avons aujourd'hui. Il faut donc qu'il se soit glissé des fautes dans quelques exemplaires.

DEUXIÈME PROPOSITION.

Le texte hébreu de l'Ancien Testament n'a point été corrompu dans les choses essentielles (1).

Quand on connaît la vénération des Juifs pour leurs livres saints, quand on sait qu'ils ont toujours rendu une sorte de culte à chaque mot et même à chaque lettre qui y est contenue, il est impossible de croire qu'ils aient jamais pu, à aucune époque de leur histoire, se dépouiller de ce sentiment naturel. Il n'est pas un Israélite, même aujourd'hui, qui ne frémirait d'horreur si on lui proposait de porter la main sur la loi de Moïse ou sur les prophètes. Cependant, si les Juifs s'étaient rendus coupables de ce crime, c'eût été avant ou après la venue de Jésus-Christ : or, il est incontestable qu'il n'y a eu d'interpolation pendant aucun de ces deux intervalles.

1. Nous avons deux témoins irrécusables de l'intégrité du texte hébreu avant Jésus-Christ. Philon nous assure que les Juifs avaient conservé les livres de Moïse sans y avoir changé un seul mot (2); et Joseph affirme également que ce peuple a pour les livres sacrés un si profond respect et une si grande vénération, que depuis une longue suite de siècles jamais personne n'a osé y rien ajouter, ni en rien retrancher (3). C'est pour cela que saint Justin semblant soupçonner les Juifs d'avoir corrompu le texte hébreu, Tryphon dit qu'il considère un crime de cette nature comme bien plus grave que celui d'adorer le veau d'or, de consacrer les enfants aux idoles, de les faire passer par le feu, et de tuer les prophètes.

2. Saint Jérôme, dont le témoignage est d'un si grand poids dans cette matière, était si convaincu de la fidélité avec laquelle les Juifs avaient conservé les Écritures hébraïques jusqu'à son siècle, qu'il ne pouvait trop se récrier contre ceux qui, de son temps, accusaient ce

(1) Il faut bien remarquer que nous réfutons ici des catholiques, et que nous pouvons par conséquent nous servir de principes admis par tout théologien orthodoxe; ce que nous ne pourrions faire contre les Juifs ou les protestants. — (2) Philo, *Apud. Euseb. Præpar. evang.* l. VIII. — (3) Joseph. *Cont. Apion*, l. I, § 8.

peuple d'avoir falsifié leur texte original : « Si l'on prétend, dit ce père, qu'une telle altération s'est faite après la venue de Dieu, notre Sauveur, et après la prédication des apôtres, je ne pourrais m'empêcher de rire aux dépens de ceux qui croient que le Sauveur, et les apôtres, et les évangélistes, ont cité les Écritures en la manière qu'elles devaient ensuite être corrompues par les Juifs (*ut Salvator et evangelistæ et apostoli ita testimonia protulerint, ut Judæi posteà falsaturi erant* (1). » Ce même père dit encore : « Si quelqu'un ose dire que les Juifs ont, dans la suite des temps, falsifié les livres hébreux, qu'il écoute ce qu'Origène a répondu à cette objection (*huic questiunculæ*), dans le huitième volume de ses Commentaires sur Isaïe, où il dit que Notre-Seigneur, ni les apôtres, qui reprenaient si bien les autres crimes des docteurs de la loi et des pharisiens, n'auraient jamais manqué de leur reprocher celui-ci comme le plus énorme de tous (2). » Saint Justin faisait remarquer aux Grecs que c'était une providence de Dieu sur l'Église chrétienne, que d'avoir inspiré aux Juifs le désir d'être les fidèles dépositaires des livres de l'Ancien Testament, devenus ceux du Nouveau (*hi libri, qui religionis nostræ proprii sunt*) ; et la raison qu'il en donnait, c'est que si c'était l'Église qui tirât de son sein les Écritures, les ennemis de la vérité auraient quelque prétexte de soupçonner de la fraude ; mais que les tirant de la Synagogue, il est clair et manifeste que ces saints livres ont été composés par de saints personnages pour former la doctrine de l'Église (3). Saint Augustin va plus loin encore, il ne craint pas de dire qu'il faudrait être insensé pour croire que les Juifs, dispersés par toute la terre, eussent pu s'accorder entre eux pour introduire des changements dans leur texte sacré, quelque perversité et quelque malice qu'on leur suppose (4).

3. Plusieurs auteurs ont prétendu que cette falsification du texte hébreu s'était faite depuis saint Jérôme, mais cette opinion est absolument dénuée de preuves ; car, comme l'a déjà remarqué Dupin, la version de saint Jérôme, qui a été faite sur l'hébreu, se trouvant généralement conforme à ce texte, aussi bien que les versions d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion, ce sont autant de monuments contre cette prétendue falsification, et l'on défie ceux qui soutiendraient ce sentiment de produire des passages de quelque importance où la version de saint Jérôme soit différente du texte hébreu actuel. C'est pourtant ce qu'il leur faudrait faire, s'ils voulaient donner quelque vraisemblance au sentiment qu'ils soutiennent (5).

(1) Hier. *Comment. in cap.* VI *Isaiæ.* — (2) *Ibid.* — (3) Just. *Dialog. cum Tryph.* § 73. — (4) « Absit ut prudens quispiam, vel Judæos cujuslibet perversitatis atque malitiæ tantùm potuisse credat in codicibus tam multis et tam longè latèque dispersis. (Aug. *De civit. Dei*, l. XV, c. XIII). » — (5) Ellies Dupin, *Dissert. prélim. sur la Bible*, l. I, ch. IV, § 4.

4. Ce qui rend encore impossible toute accusation de ce genre, c'est d'un côté l'existence parmi les Juifs de deux sectes rivales et ennemies, les Rabbanites et les Caraïtes; les premiers sont partisans outrés de la tradition, les derniers ne reconnaissent que la lettre du texte. Si donc les Massorèthes avaient fait les plus légères falsifications, les Caraïtes ne les auraient jamais adoptées, et nous devrions trouver de la discordance dans leurs manuscrits, ce qui n'est certainement pas.

5. Une autre preuve encore non moins forte, c'est que parmi le grand nombre des chrétiens qui depuis saint Jérôme ont cultivé avec succès la langue hébraïque, et parmi une multitude de critiques profonds qui se sont livrés avec une ardeur et une constance incroyables à l'étude et à l'examen le plus sévère du texte hébreu, il ne s'en est pas trouvé un seul qui ait élevé la voix contre cette prétendue interpolation.

6. Enfin si les Juifs avaient été capables de corrompre leurs Écritures, en haine de la religion chrétienne, comme le supposent nos adversaires, « pourquoi auraient-ils épargné tous ces magnifiques oracles, qui sont le fondement de notre foi, et qui heurtent de front leur incrédulité, quelques efforts qu'ils fassent pour en éluder la force? Ils ne l'ont point fait; ils ont donc laissé en leur entier et la loi et les prophètes, et tout ce qui appartient au corps des Écritures. Ils ont mieux aimé nous fournir des armes contre eux que d'oser porter des mains sacriléges sur la parole de Dieu (1). »

Il est vrai que quelques pères semblent quelquefois leur faire ce reproche, mais il faut bien remarquer que ces saints docteurs ne jugeaient de ces prétendues altérations que relativement à la version des Septante, qu'ils comparaient avec les traductions grecques d'Aquila, de Théodotion et de Symmaque, dans lesquelles ils trouvaient des passages qui méritaient d'être repris. Comme c'était un sentiment presque généralement reçu dans les premiers temps de l'Église, que la version des Septante avait été faite par une inspiration divine, la plupart des anciens pères la regardaient comme l'unique règle de leurs disputes contre les Juifs, tandis que ceux-ci opposaient constamment le texte hébreu comme l'original auquel il fallait avoir recours pour décider les questions controversées (2). De là on s'imaginait que tout ce qui était dans la version des Septante, et qui ne se lisait point dans l'hébreu, avait été malicieusement retranché par les Juifs.

Un autre motif qui justifiait les récriminations des anciens pères, c'est que la seconde version d'Aquila, dont les Juifs faisaient le plus grand cas, changeait dans certains endroits le vrai sens que les Sep-

(1) G. Fabricy, *Des titres primitifs de la révélation*, t. I, pag. 154. — (2) R. Simon, *Hist. crit. du V. T.* l. I, ch. XVII.

tante avaient donné aux prophéties. On peut comparer entre autres la célèbre prophétie d'Isaïe, chap. VII, vers. 14. Ainsi, il ne s'agissait pas dans cette controverse de savoir si les Juifs avaient réellement corrompu les textes originaux de nos divines Écritures; l'objet de la dispute roulait seulement sur les traductions qu'ils en avaient faites; et, en ce sens, les pères pouvaient très-bien les accuser de pervertir nos livres sacrés.

7. Pour ce qui est des livres de Moïse en particulier, nous avons une preuve irrécusable de leur intégrité dans le Pentateuque des Samaritains (1). En effet cet ouvrage, qui a été conservé par ce peuple avec le plus grand soin, est parfaitement conforme au texte du Pentateuque hébreu, au moins pour le fond des choses; car les différences que l'on remarque entre les deux sont, pour la plupart, fort peu importantes. C'est ce qui a fait dire très-judicieusement à Bergier : « Il est même étonnant qu'il s'en trouve si peu entre deux textes qui depuis plus de deux mille ans sont entre les mains de deux partis ennemis mortels l'un de l'autre, et qui n'ont eu ensemble aucune liaison (2). »

Ces preuves sont sans doute suffisantes pour établir l'intégrité du texte hébreu actuel dans les choses essentielles, et pour montrer combien les Juifs ont toujours été éloignés de corrompre les Écritures sacrées confiées à leurs soins. « C'est un fait, dit le père Fabricy, que le préjugé ou l'ignorance sont seuls capables d'obscurcir ou de faire méconnaître. Abandonnons à eux-mêmes tous ces demi-critiques, qui ne comptent pour rien tant de témoignages de l'antiquité touchant la délicatesse des Juifs de tous les temps et de tous les pays sur la conservation de ce précieux dépôt, et sur leur respect pour les livres saints (3). »

APPENDICE.

Des principales éditions du texte hébreu de l'Ancien Testament.

Malgré le grand nombre d'éditions de la Bible hébraïque, il n'y a que trois textes fondamentaux, qui sont : 1° celui qui a été imprimé à

(1) Le Pentateuque samaritain n'est autre que le Pentateuque hébreu tel qu'il existait avant la captivité de Babylone, et avant Esdras, c'est-à-dire écrit en anciens caractères, appelés aujourd'hui samaritains, parce qu'ils ont été conservés par ce peuple; tandis que les Juifs ont adopté, pendant leur exil, les caractères chaldaïques. L'origine de ce livre remonte au moins jusqu'à l'époque où Salmanasar envoya à Samarie un des prêtres des dix tribus d'Israël qu'il avait transportées en Assyrie, pour apprendre aux peuples idolâtres qui les avaient remplacées la manière d'honorer le vrai DIEU. — (2) Bergier, *Diction. théolog.* art. SAMARITAIN (texte). — (3) G. Fabricy, *Des titres primitifs de la révélation*, t. I, p. 160. Voy. encore Martianay, *Défense du texte hébreu et de la chronologie de la Vulgate, contre le livre de*

Soncino en 1488, in-folio, et qui est devenu extrêmement rare; 2° celui qui se trouve dans la Polyglotte de Complute, 1517; 3° la seconde édition de la Bible de Daniel Bomberg, 1526. C'est en effet sur ces trois éditions qu'ont été faites toutes les autres; il en est cependant quelques-unes qui pour quelques parties ont été corrigées sur les manuscrits mêmes. Parmi ces dernières, on remarque celle de Joseph Athias, Juif, imprimeur à Amsterdam, publiée en 1661, et en 1667, en 2 vol. in-8°. Ces deux éditions sont fort célèbres; mais celle de Van der Hoogt, qui les a reproduites en 1705 avec quelques variantes, doit être préférée.

Les Bibles imprimées chez Christophe Plantin sont assez correctes. Nous dirons la même chose de la belle édition donnée à Halle dans la haute Saxe, par D.-J.-H. Michaëlis, en 1720. Les notes explicatives qui accompagnent le texte donnent un grand prix à cette édition. La Bible de Jahn (Vienne, 1807, 3 vol. in-8°) se recommande également par une correction soignée. Cette édition a cela de particulier qu'elle n'a conservé que les accents massorétiques appelés *disjonctifs*. Celle de Reineccius, publiée par Dœderlein et Meisner (Leipzig, 1793), et réimprimée à Halle et à Berlin en 1828 (3 vol. in-12), avec une préface de Georg. Chrét. Knapp, outre qu'elle est exacte, offre un excellent choix des variantes de Kennicot et de J.-B. de Rossi.

Nous terminerons cette liste en faisant remarquer que les Bibles publiées par la Société biblique laissent quelque chose à désirer sous le rapport de l'exactitude, et que l'édition (gros in-18) publiée à Leipzig en 1834, avec une préface de Rosenmüller, nous a paru préférable, quoique nous y ayons remarqué quelques fautes.

ARTICLE DEUXIÈME.

De l'intégrité du texte grec du Nouveau Testament.

On a pu remarquer un peu plus haut (page 75) qu'un livre était susceptible de recevoir des altérations légères par l'inadvertance des copistes, aussi bien que des interpolations graves qui altèrent la substance des faits et la doctrine qu'il contient. Nous convenons sans peine que le texte grec du Nouveau Testament n'a pas été plus à l'abri que l'hébreu de l'Ancien de ce genre de fautes légères, qui sont l'apanage de tout livre écrit par la main des hommes; mais nous soutenons en même temps qu'il s'est toujours conservé pur et exempt de ces

l'Antiquité des temps. Le Quien, *Défense du texte hébreu et de la version Vulgate, servant de réponse au livre intitulé, l'Antiquité des temps,* etc. (du P. Pezron). Jo. Gottlob Carpzovius, *Critica sacra.* Petr. Guarin, *Præf. in Grammat. hebr. et chald.* Rob. Bellarminus, *De Verbo Dei.* Brianus Walton, *Prolegom. ad Biblia polyglotta.*

interpolations considérables qui dénaturent la substance même de son contenu, en nous fondant sur les raisons exposées dans la proposition suivante :

PROPOSITION.

Le texte grec du Nouveau Testament n'a point été corrompu dans les choses essentielles.

1. Les originaux des écrits du Nouveau Testament, c'est une chose incontestable, sont demeurés pendant un certain temps dans les églises pour lesquelles ces écrits avaient été composés ou auxquelles ils avaient été adressés; ces mêmes originaux ont été aussitôt copiés, et les copies qu'on en a faites se sont répandues en peu de temps dans toutes les églises, où on les lisait publiquement; c'est encore une chose qui ne permet aucun doute, quand on connaît le respect profond des premiers chrétiens pour les écrits des apôtres et des évangélistes. Or, si ces copies eussent été infidèles, on n'aurait pas manqué d'en découvrir la fraude en les comparant aux originaux, et les églises fondées par les apôtres, après s'être convaincues de la fausseté de ces copies falsifiées, n'auraient jamais souffert qu'on en fît usage : tous les fidèles qui avaient vu et lu les originaux devenaient autant de témoins contre elles (1).

2. Comme il y a entre tous les exemplaires une conformité parfaite, au moins pour le fond des choses, il résulterait nécessairement de là que tous ces exemplaires, sans en excepter un seul, ont été falsifiés de la même manière; prétention aussi ridicule que chimérique, car elle suppose comme nécessaire un accord unanime et parfait à faire les mêmes interpolations entre une multitude de copistes, pour qui cette connivence était évidemment tout à fait impossible.

3. Si le texte grec du Nouveau Testament avait été substantiellement corrompu, on assignerait sans doute une époque à laquelle aurait eu lieu cette altération, mais on est dans l'impossibilité absolue de le faire; car il faudrait supposer que cette époque est antérieure ou postérieure à saint Jérôme. Dans le premier cas, comment expliquer la conduite du pape Damase, qui a engagé ce saint docteur à corriger la Vulgate sur le texte grec, et celle de l'Église, qui a accepté une telle version? Dans le second, l'hypothèse est également inadmissible. Ne trouvons-nous pas en effet dans les ouvrages des pères grecs qui ont écrit depuis saint Jérôme jusqu'au grand schisme le même texte grec que nous avons aujourd'hui dans nos manuscrits et nos imprimés? Et si depuis le schisme les Grecs se fussent rendus coupables de cette altération, les pères des conciles œcuméniques de Lyon et de Florence

(1) Ellies Dupin, *Dissert. prélim.* l. I, c. I, § 4.

auraient-ils passé sous silence un point si important? n'auraient-ils pas au contraire forcé les Grecs d'abandonner un texte substantiellement corrompu?

4. Il y a eu au contraire, à plusieurs époques, des confrontations et des révisions de manuscrits considérables; or, le résultat de cet important travail a toujours été favorable à la pureté et à l'intégrité du texte, en montrant que les variantes, quelque nombreuses qu'elles fussent, ne portaient que sur des points d'une légère importance.

5. Enfin la comparaison du texte grec avec toutes les versions anciennes et modernes prouve encore d'une manière incontestable que ce texte s'est toujours conservé pur et intact dans les choses essentielles.

APPENDICE.

Des principales éditions du texte grec du Nouveau Testament.

Parmi la foule innombrable des éditions grecques du Nouveau Testament, nous nous bornerons à indiquer les suivantes : 1° L'édition de Complute, un vol. in-folio, imprimée en 1514; elle est sans esprits et sans accents; 2° l'édition grecque et latine, sans distinction de chapitres, donnée à Bâle en 1527 par Jean Froben, un vol. in-folio; 3° le Nouveau Testament grec de Robert Estienne, Paris, 1546, in-16; 4° celui de 1500, in-folio; c'est la meilleure de toutes les éditions grecques données par Robert Estienne; 5° l'édition grecque de Henri Estienne, 1568, 2 vol. in-16; 6° le Nouveau Testament imprimé par les Elzevirs en 1633; c'est l'édition la plus exacte qu'aient publiée ces imprimeurs.

Nous pourrions citer encore les éditions de Griesbach, Schulz, Scholz, Lachman, Tischendorf, etc., mais ce sont des ouvrages de pure érudition et fondés sur la science théorique des manuscrits, laquelle présente beaucoup d'incertitudes en même temps qu'elle prête extrêmement à l'arbitraire. Tout en louant les nobles efforts de ces savants critiques, nous n'oserions pas affirmer que leurs travaux aient abouti à nous donner un texte plus pur et plus correct.

SECTION DEUXIÈME.

Des principales versions de l'Écriture sainte.

On divise en général toutes les versions de l'Ancien et du Nouveau Testament en *orientales* et *occidentales*, ou bien en *anciennes* et *modernes*, qu'on appelle encore *vulgaires*, comme étant pour la plupart en langues vulgaires. Nous ne dirons que peu de choses sur ces différentes versions, excepté pourtant sur celle des Septante et sur la Vul-

gate, qui demandent d'être traitées plus au long, à cause de la grande autorité dont elles ont toujours joui.

ARTICLE PREMIER.

Des versions anciennes.

Les versions anciennes sont : la version d'Alexandrie, dite des Septante, l'ancienne Italique, la Vulgate latine; les versions grecques d'Aquila, de Théodotion, de Symmaque; celles qui sont connues sous le nom de Cinquième, Sixième et Septième édition, et les collections d'Origène; plusieurs autres dans quelques langues de l'Orient, comme le samaritain, le chaldéen, le syriaque, l'arabe, l'éthiopien, le persan, l'égyptien ou copte, l'arménien; enfin la gothique et la slave.

§ I. *Version d'Alexandrie ou des Septante.*

Cette célèbre version, qui tient son nom, comme nous allons le voir, de quelques circonstances qui se rattachent à son histoire, a donné lieu à plusieurs questions importantes.

QUESTION PREMIÈRE.

Quelle est l'origine de la version des Septante?

Aristée, qu'on prétend être un Juif prosélyte, et qui se qualifie lui-même d'officier des gardes de Ptolémée Philadelphe, roi d'Égypte, trace ainsi l'histoire de cette version : Ce prince, voulant enrichir la bibliothèque qu'il formait à Alexandrie, chargea Démétrius, son bibliothécaire, de se procurer la loi des Juifs. Démétrius écrivit donc au grand prêtre Éléazar pour lui demander un exemplaire de la loi, et des interprètes qui devaient la traduire en grec. Parmi les trois députés qui furent chargés de cette commission se trouvait Aristée lui-même. La demande fut accordée; Éléazar remit aux envoyés un exemplaire de la loi de Moïse écrit en lettres d'or, et leur donna soixante-douze Juifs, six de chaque tribu, pour le traduire en grec (1). Ptolémée les plaça dans l'île de Pharos, près d'Alexandrie (2). Là, s'étant mis

(1) C'est probablement de là que vient le nom de version des *Septante-deux* et en nombre rond des *Septante*, et non point des soixante-douze docteurs dont se composait le grand Sanhédrin qui l'approuva; car ce nom de *version des Septante* ne se trouve dans aucun auteur qui ne soit bien postérieur au temps d'Aristée; ce n'est que par saint Justin et les pères qui l'ont suivi qu'elle a été ainsi appelée, pour la distinguer des autres versions grecques plus récentes. — (2) Cette circonstance a fait donner à cette version les noms de *version d'Alexandrie* et *version Alexandrine*.

au travail, ils achevèrent leur traduction en soixante-douze jours (1). Aristobule (2), Philon et Joseph, disent à peu près les mêmes choses qu'Aristée (3).

Saint Justin étant allé à Alexandrie, les Juifs lui racontèrent le fait, en ajoutant que les soixante-douze interprètes avaient été logés dans soixante-douze cellules différentes, et que, le travail fini, leurs versions se trouvèrent parfaitement conformes, quoiqu'ils eussent écrit séparément. Ce père dit même qu'on lui montra des restes de ces soixante-douze cellules. Beaucoup de pères de l'Église ont adopté cette tradition, et quelques-uns y ont ajouté de nouvelles circonstances, mais jamais aucun n'a cité d'autres monuments que ceux dont nous venons de parler. Saint Jérôme, qui a examiné par lui-même la version des Septante, et qui s'est convaincu de ses défauts, n'ajoute aucune foi à l'histoire d'Aristée ni à la tradition des Juifs. Vers le milieu du XVI[e] siècle, Louis Vivès, savant espagnol, fit naître des doutes sur l'auteur du livre qui passe sous le nom d'Aristée (4). Son opinion fut suivie par Léon de Castro, Salmeron, Scaliger, etc. (5). Mais celui qui a attaqué cette histoire avec plus d'érudition et plus de force de raisonnement, c'est Hody (6), qui a entraîné à son sentiment tous les critiques protestants. Depuis Hody, plusieurs auteurs catholiques se sont déclarés contre l'authenticité du livre d'Aristée. Mais ces auteurs, il faut bien le remarquer, tout en n'admettant pas les circonstances qu'ils regardent comme fabuleuses dans le récit d'Aristée, sont loin de rejeter la substance du fait historique. « Cependant, dit Dupin, il faut que cette histoire, toute fabuleuse qu'elle est dans ses circonstances, ait un fondement véritable. Jamais Aristée et les autres Juifs d'Alexandrie ne se seraient avisés d'écrire ces choses, si la loi n'avait été traduite en grec par des Juifs, sous le règne de Ptolémée Philadelphe. Il faut qu'il y ait une vérité qui ait donné lieu à cette fable, et qu'effectivement ce prince ait demandé et fait faire une version grecque des livres de la loi. Cela peut passer pour un fait certain, mais les autres circonstances sont toutes fausses

(1) Aristée, *De S. Script. interpret.* — (2) Aristobule avait fait un commentaire sur le Pentateuque; mais cet ouvrage est perdu, il n'en reste que des fragments cités par Eusèbe et Clément d'Alexandrie. Voy. Eusèbe. *Præpar. evang.* l. VII, c. XIII. l. VIII, c. VIII, IX. l. XIII, c. XII. *Hist. Eccl.* l. VII, c. XXXII. Clément d'Alex. *Stromat.* l. I, p. 342. l. V, p. 595. — (3) Philo, *De vitâ Mosis*, l. II. Joseph, *Antiq.* l. XII, c. II. — (4) Joan. Lud. Vives, *Commentar. ad S. Augustini de Civitate Dei librum* XVIII. — (5) Leo à Castro, *Proœm. in Jesaiam.* Salmero, *Prolegom.* VI. Jos. Just. Scaliger *ad Chron. Euseb.* an 1734. — (6) Humphr. Hody, *Dissert. contra historiam Aristeæ de* LXX *interpret.* — Nous avons lu avec la plus grande attention ce que le P. de Magistris a opposé aux raisonnements de Hody; mais nous ne pouvons partager toutes ses idées; bien qu'à notre avis Hody de son côté soit quelquefois allé trop loin.

ou incertaines. Il n'est pas même certain que cette version ait été faite par soixante-douze personnes, et c'est peut-être, aussi bien que le reste, une invention des Juifs (1). » R. Simon tient à peu près le même langage : « Au reste, dit ce critique, que cette histoire d'Aristée touchant la version grecque des Septante soit véritable, et que les Juifs hellénistes y aient ensuite ajouté plusieurs choses, comme quelques auteurs l'assurent, ou qu'elle soit entièrement supposée, on ne peut pas douter que les Juifs de ces temps-là n'aient traduit la Bible en grec, et que cette traduction n'ait été approuvée par les mêmes Juifs hellénistes (2). » Ces témoignages se trouvent confirmés par la tradition aussi constante qu'unanime des Juifs, des Samaritains et des chrétiens; ce qui ne permet pas de douter que sous Ptolémée Philadelphe, ou Ptolémée Lagus, son prédécesseur, comme quelques-uns le prétendent, cette version grecque n'ait été réellement faite.

QUESTION DEUXIÈME.

La version des Septante, telle que nous l'avons aujourd'hui, est-elle authentique?

Par version authentique, nous entendons une version qui, dans les choses relatives à la foi et aux mœurs, représente suffisamment la substance et la force du texte sacré (3).

Le père Morin, Vossius, et le père Pezron, ont conclu des différences qui se trouvent entre le texte hébreu et la version des Septante, que ce texte avait été interpolé par les Juifs, et que la version Alexandrine était par conséquent la seule Écriture authentique. D'un autre côté, Buxtorf, Siméon de Muis, etc., partisans outrés du texte hébreu, ont soutenu que cette version avait été faite sur un texte hébreu corrompu, ou qu'elle était entièrement perdue. Ces deux opinions sont également erronées; nous avons déjà réfuté, quoique indirectement, la première, en établissant comme une vérité incontestable la pureté et l'intégrité substantielle du texte hébreu (voyez page 77); nous opposons à la seconde la proposition suivante :

PROPOSITION.

La version des Septante, telle que nous l'avons aujourd'hui, est authentique.

1. Une version authentique est, comme nous venons de le dire, une version qui, dans les choses relatives à la foi et aux mœurs, re-

(1) Ellies Dupin, *Dissert. prélim.* l. I, ch. VI, § 3. — (2) R. Simon, *Hist. crit. du V. T.* l. II, ch. II. Voy. encore Bergier, *Dict. théol.* art. SEPTANTE. — (3) Il faut remarquer que le terme *authentique* se prend ici dans un sens bien différent de celui qu'il a communément et que nous lui avons donné nous-même toutes les fois que

présente suffisamment la substance et la force du texte inspiré. Or, on ne saurait contester cet avantage à la version des Septante, même telle que nous l'avons aujourd'hui. En effet cette version, telle qu'elle existait au temps de Jésus-Christ et des apôtres, et dans les premiers siècles de l'Église, était certainement authentique; car c'est elle que les apôtres ont donnée aux églises qu'ils ont fondées; c'est sur elle qu'a été faite l'ancienne Italique, dont l'Église romaine s'est servie jusqu'au VIe siècle; c'est elle dont l'Église grecque a fait un constant usage jusqu'à ce jour; c'est encore sur elle qu'ont été faites les différentes versions consacrées chez la plupart des chrétiens orientaux; c'est elle que les saints docteurs des deux Églises latine et grecque ont expliquée dans leurs commentaires, qu'ils ont employée dans leurs écrits à réfuter les hérétiques, et qu'ils ont produite dans les conciles; c'est elle enfin qui a servi à convertir les nations barbares à la lumière de l'Évangile. Or, la version des Septante d'aujourd'hui ne diffère pas essentiellement de l'ancienne connue par les pères et reçue par toute l'Église entière jusqu'au VIe siècle, puisqu'en confrontant tous les endroits cités ou commentés par les saints docteurs des six premiers siècles avec nos éditions, nous trouvons, à quelques différences près, la plus grande conformité. Nous avons encore dans cette version deux célèbres manuscrits dont personne ne nie la grande autorité, celui dit du Vatican et l'Alexandrin : or, ces anciens manuscrits s'accordent parfaitement pour le fond avec nos éditions, qui ont toutes été faites sur eux.

2. Le soin avec lequel l'Église grecque a dû conserver une version si vénérable, écrite en sa propre langue, version commentée par ses docteurs, constamment lue dans sa liturgie, expliquée tous les jours dans les homélies de ses pasteurs et rappelée à chaque moment par l'usage qu'elle en faisait, suffirait seul pour prouver qu'elle n'a pu s'altérer dans sa substance, ou que du moins, si quelque hérétique a pu y faire quelque changement propre à confirmer ses erreurs, cette altération préméditée n'a pu passer dans tous les manuscrits.

3. A ces preuves, que Walton a si bien développées (1), on peut ajouter les arguments que nous avons fait valoir en faveur de l'intégrité du texte grec du Nouveau Testament (voyez pages 82, 83), parce qu'ils sont également applicables à la version des Septante.

Difficultés proposées contre l'authenticité de la version des Septante, et Réponses à ces difficultés.

Obj. 1° Aristée dit, dans son histoire, qu'il y a entre le texte hé-

nous avons traité de l'authenticité des livres saints, notamment dans le chapitre premier de ce volume, p. 6. — (1) B. Walton, *Prolegom.* IX, n. 37-44.

breu et la version grecque des Septante un accord admirable aussi bien dans les mots que dans les choses, et Philon a écrit, dans son deuxième livre de la Vie de Moïse, que la version grecque répondait exactement au texte hébreu. Cependant le texte des Septante, tel que nous l'avons aujourd'hui, diffère beaucoup de l'hébreu, et cette différence ne porte pas sur de simples mots, mais sur des versets entiers, qui manquent ou qui sont ajoutés à l'un des deux seulement. Or, comme l'intégrité du texte hébreu se trouve suffisamment prouvée, il faut nécessairement conclure que la version actuelle des Septante n'est pas authentique.

Rép. Ces différences, quelque considérables qu'on les suppose, ne regardent ni la foi, ni les mœurs, ni la substance de l'histoire sacrée. Tous les faits principaux sur lesquels est appuyée la divinité de la religion judaïque sont exactement les mêmes dans l'un et dans l'autre texte. Ainsi les ennemis de la révélation ne sauraient en tirer aucun avantage, et Barbeyrac et le Clerc, qui prétendent que les pères, s'étant trop fiés à la version des Septante, sont tombés, d'un consentement unanime, dans des erreurs théologiques qui leur ont fait perdre tout droit à la confiance dans leur témoignage (1), se trompent visiblement, puisque cette version exprime suffisamment tout ce que nous devons croire et pratiquer, et que ces deux auteurs seraient bien en peine de signaler aucune doctrine des pères concernant la foi et les mœurs, qui ne soit également prouvée par les textes originaux de la Bible ou par la tradition de l'Église. D'ailleurs ce ne sont pas les pères seuls qu'ils devraient accuser, mais les apôtres eux-mêmes, qui auraient donné aux églises primitives une version aussi imparfaite et aussi fautive.

Obj. 2° Cependant, comme l'a remarqué D. Calmet, la version grecque de l'histoire de Tobie renferme des erreurs contraires à la vérité historique et à la sainteté des personnages dont l'Église loue la sainteté. Or telle n'était certainement pas l'ancienne et véritable version des Septante.

Rép. L'opinion de D. Calmet sur ce point n'est nullement fondée; aussi n'apporte-t-il aucune raison qui l'établisse d'une manière solide, et le père Houbigant prouve très-bien, dans sa préface sur Tobie, que le savant commentateur a porté un jugement trop sévère sur les différences qu'offre la traduction grecque du livre de Tobie, et que d'ailleurs il n'y a aucune de ces différences qui intéresse la foi et les mœurs. Voilà les seules difficultés qui méritent quelque attention: aussi passons-nous volontiers les autres sous silence. Quant à la source et à l'origine de ces différences, quoiqu'il soit impossible de les découvrir

(1) J. Barbeyrac, *Traité de la morale des Pères*, c. II, § 3. Joan. Clericus, *Animadv. in Epist. 72 sancti Aug.* § 4.

entièrement, on peut cependant assigner quelques causes qui rendent raison de la plupart d'entre elles. Ainsi 1° la différence qui existait entre les manuscrits sur lesquels les deux textes ont été faits, a dû nécessairement se reproduire dans les textes eux-mêmes. 2° L'altération accidentelle soit du texte hébreu, soit du grec, peut encore expliquer le phénomène; on conçoit en effet très-facilement que ces deux textes, si souvent copiés et par là même si exposés aux inadvertances nombreuses des copistes, aient reçu par la suite des temps des différences qui n'existaient pas primitivement entre eux. Origène se plaignait de son temps que la version des Septante avait été singulièrement altérée par les copistes, et c'est pour remédier à cet inconvénient que ce savant père et plusieurs autres en ont donné successivement des éditions plus correctes. 3° La ponctuation massorétique explique aussi une partie de ces différences. Le texte hébreu des Septante n'étant pas ponctué, et cette ponctuation influant quelquefois sur le sens, il a dû nécessairement arriver que quoique les Septante eussent sous les yeux le même texte, ils aient traduit autrement que ne le font les Juifs d'aujourd'hui. 4° Une quatrième cause, c'est la traduction libre et assez souvent fautive des interprètes grecs. On sait en effet que même les pères les plus favorables à la version d'Alexandrie ont avoué que dans certains passages ces interprètes ont plutôt paraphrasé que traduit; qu'ils ont omis ce qui était dans le texte, et qu'ils y ont ajouté ce qui ne s'y trouvait pas; qu'ils ont parlé quelquefois des mystères de Jésus-Christ d'une manière extrêmement obscure. De plus, saint Jérôme et tous les savants conviennent qu'ils ont manqué le sens dans plus d'un endroit. 5° Enfin une cinquième cause de ces diversités de leçons, c'est le mélange fait par les copistes des versions d'Aquila, de Symmaque, de Théodotion et même de la version grecque du samaritain, avec celle des Septante; ils ont même introduit dans le texte plusieurs scholies qu'Origène avait mises à la marge. Mais quelque nombreuses et quelque importantes que soient ces différences aux yeux de bien des critiques, elles ne prouvent cependant point que le manuscrit qui a servi aux Septante soit substantiellement différent du texte hébreu actuel; et comme ces différences, nous ne saurions trop le répéter, n'intéressent ni la foi ni les mœurs, elles ne peuvent nullement nuire à l'authenticité de la version des Septante que nous avons aujourd'hui.

QUESTION TROISIÈME.

Les Septante ont-ils été inspirés?

La plupart des pères de l'Église, et un grand nombre d'auteurs modernes, enseignent que les Septante ont été divinement inspirés dans leur traduction des saintes Écritures. Ce qui parait avoir porté les

pères à embrasser cette opinion, c'est le miracle des soixante-douze cellules. Saint Jérôme s'éloigne du sentiment des autres pères dans sa Préface sur le Pentateuque, lorsqu'il dit: « Et nescio quis primus auctor septuaginta cellulas Alexandriæ mendacio suo extruxerit, quibus divisi eadem scriptitarint; cum Aristæus ejusdem Ptolemæi ὑπερασπιστής, et multò post tempore Josephus, nihil tale retulerint. Sed in unâ basilicâ congregatos, contulisse scribant, non prophetasse. Aliud est enim vatem, aliud est esse interpretem. » Mais il s'en rapproche quand, parlant dans sa deuxième Préface sur les Paralipomènes, de certaines fautes qu'on trouve dans les Septante, il ajoute: « Nec hoc septuaginta interpretibus, qui, Spiritu sancto pleni, ea quæ vera fuerunt transtulerant, sed etc. » Quant aux interprètes modernes, ils semblent n'y avoir été engagés que par la crainte de ne pouvoir bien réfuter autrement les difficultés qu'on a élevées contre l'authenticité de la version des Septante, à cause de ses nombreuses différences avec le texte hébreu. Quelque respectable que paraisse cette opinion au premier abord; nous ne la croyons pas assez fondée en raisons, et nous admettons comme plus probable la proposition suivante:

PROPOSITION.

Les Septante n'ont point été inspirés.

1. Aristée et Joseph, qui élèvent si haut la version des Septante, ne disent rien de l'inspiration, circonstance si propre cependant à lui concilier la plus grande autorité. Bien plus, voici les propres expressions d'Aristée: « Interpretes inter se contulerunt, disputantes et conferentes inter se de re quâlibet, donec tandem in unum omnes convenerint: quæ redegerunt in scriptis, et quod composuerunt, in ordinem redegerunt, quàm poterant, doctissimè et elegantissimè, ut quæ omnium consilio et consensu disponebantur, in manus Demetrii traderentur. » Or, comme l'a justement remarqué Walton, qui rapporte ce passage, ces paroles repoussent toute idée d'inspiration; car s'ils se sont consultés entre eux, ils n'ont pas prophétisé; jamais les écrivains sacrés n'ont eu besoin de se consulter, et de discuter un point quelconque de ce qu'ils ont composé; ils écrivaient sur-le-champ et sans examen aucun ce que l'Esprit saint leur dictait (1).

2. L'auteur du Prologue de l'Ecclésiastique, qui parle de la traduction

(1) B. Walton, *Prolegom.* IX, n. 8. Compar. le texte de saint Jérôme que nous venons de citer dans cette même Question, et qui est entièrement conforme pour le sens à ces paroles de Walton. Remarquons aussi que ce qui est dit dans Aristée sur le travail en commum des Septante est tout à fait différent du travail et de l'industrie ordinaires des écrivains sacrés. Voy. page 22, notre observation sur l'auteur du deuxième livre des Machabées; elle fait sentir cette différence.

de la loi et des prophètes en langue grecque, traduction qui ne peut être que celle des Septante, garde le même silence sur l'inspiration ; et s'il fait une remarque sur le mérite de cette version, c'est pour dire que le sens des Écritures y est exprimé d'une manière bien moins énergique que dans leur propre langue.

3. Le principal argument dont les anciens se sont servis pour établir l'inspiration des Septante, c'est que ces interprètes ayant été enfermés dans différentes cellules, et ne s'étant ni parlé ni communiqué leur traduction, ils s'étaient tellement rencontrés entre eux, qu'il ne leur était pas échappé un mot de différence dans leur manière de traduire. Or ce fait est au moins suspect et fort douteux (1); par conséquent l'inspiration, dont il est le seul fondement et l'unique appui, doit être également incertaine (2).

4. Si la traduction des Septante était l'œuvre du Saint-Esprit, elle serait sans doute la plus parfaite de toutes les versions ; elle ne s'éloignerait jamais du sens original inspiré, elle exprimerait toute la force des mots hébreux ; elle n'affaiblirait pas surtout le sens de quelques prophéties célèbres, que le Nouveau Testament même applique à Jésus-Christ. Or ces caractères ne conviennent pas à la version des Septante que nous avons aujourd'hui, et qui existait du temps de saint Jérôme, puisque ce saint docteur lui reproche tous les défauts que nous venons d'énumérer ; à moins qu'on ne soutienne avec Ussérius (3) qu'il y a eu deux sortes d'anciennes versions grecques des Septante, dont l'une, très-conforme au texte hébreu, a été absolument perdue, et l'autre, qui nous est restée, fort corrompue ; distinction d'autant plus chimérique, que la véritable version des Septante ayant été répandue en tant de mains, a dû nécessairement conserver son intégrité substantielle, sans pouvoir jamais être totalement changée.

QUESTION QUATRIÈME.

Les Septante ont-ils traduit tout l'Ancien Testament ?

La plupart des pères et des interprètes, tant anciens que modernes, pensent que tous les livres qui étaient dans le Canon des Juifs au temps du grand prêtre Éléazar furent traduits par les Septante ; d'autres, au contraire, croient que ces interprètes n'ont traduit que le Pentateuque ; c'est aussi notre opinion, pour les motifs exposés dans la proposition suivante :

(1) Voyez saint Jérôme, *Præf. in Pentat.* et *Præf. in lib. Paralip.* — (2) Voyez G. Fabricy, *Des titres primitifs de la révélation*, t. I, p. 204. — (3) Jac. Usserius, *De Græcâ* LXX *interpretum versione syntagm. Londin.* 1655, p. 210 et seq.

PROPOSITION.

Les Septante n'ont traduit que le Pentateuque.

Le père Fabricy nous paraît avoir parfaitement résumé les preuves qui établissent la vérité de notre proposition ; c'est aussi de lui que nous les empruntons presque textuellement (1).

1. « Je ne déguiserai pas, dit donc cet auteur, que les savants sont divisés entre eux sur cet article ; mais plus on pèse la force des preuves qu'on allègue de part et d'autre, plus il me paraît que le sentiment de ceux qui veulent que les Septante traduisirent seulement les cinq livres de la loi est le mieux appuyé. D'abord on ne peut nier que les plus anciens écrivains auxquels nous sommes redevables de l'histoire de cette version, n'aient parlé que du Pentateuque. Aristée lui-même, Aristobule, Philon, Joseph encore dans sa Préface sur les Antiquités hébraïques, et ailleurs enfin les Talmudistes, ne tiennent pas d'autre langage. Hody a recueilli les témoignages de tous ces anciens (2). Parmi les Juifs modernes, R. Gedalias (3) ne se décide pour aucun sentiment. Le faux Joseph, écrivain obscur qui ne devance pas le neuvième siècle, veut au contraire que les Septante aient mis toutes les Écritures en grec (4). R. Azarias suit la même opinion (5) ; mais ces auteurs juifs vont absolument contre le sentiment de leurs ancêtres : *Quamquàm*, dit saint Jérôme, *Aristæus et Josephus, et omnis schola Judæorum quinque tantùm libros Moysi à LXX translatos asserant* (6). Saint Jérôme nous assure même que c'est ainsi que pensaient les savants de son siècle : *Quamquàm eruditi solos libros Moysi ab eis* (*LXX*) *interpretatos esse probent* (7)..... Si cet illustre docteur a souvent cité sous le nom des Septante les autres livres de l'Écriture, il s'est uniquement conformé à l'usage de son temps (8)..... Il serait très-inu-

(1) *Des titres primitifs de la révélation*, t. I, p. 223 et suiv. Déjà R. Simon, dans son *Hist. crit. du V. T.* l. II, ch. II ; Dupin dans ses *Dissert. prélim.* l. I, ch. VI, § 4, et plusieurs autres, avaient dit sur cette question à peu près les mêmes choses. — (2) Humphr. Hody, *De Bibliorum textibus originalibus*, etc. l. II, c. VIII, p. 163. — (3) R. Gedalias, *La Chaîne de la tradition*, fol. 24 recto. — (4) Josippon Ben-Gorion, sive Josephus hebraicus videlicet : *Rerum memorabilium in populo judaico, tàm pacis quàm belli tempore gestarum, imprimis de excidio Jerosolymitano*, l. II, c. XXIII, et l. III, c. II. *Gothæ et Lipsiæ* 1710, *cum versione et notis Jo. Frid. Breithaupti*, p. 155 et 173. — (5) R. Azarias de Rubeis, *Imré binah*, c. VII, fol. 47 recto. — (6) Hieron. *in cap.* V *Ezech.* Voy. encore *In cap.* II *Mich.* et *In Præf. Quæst. hebr. in Genesim.* — (7) *Ibid. in cap.* XVI, vers. 13. — (8) Le père Fabricy fait très-bien observer ici, qu'à l'exemple de saint Jérôme, les critiques ne donnent pas d'autre nom à la version grecque de tous les livres de l'Ancien Testament, parce que c'est une façon de parler que tous les écrivains ont adoptée, même ceux qui croient que les Septante n'ont traduit que le Pentateuque.

tile de s'arrêter davantage sur cette question. Hody a prévenu toutes les objections qu'on forme contre ce sentiment (1). »

2. Mais c'est surtout l'examen critique de cette version qui prouve qu'elle n'est point sortie tout entière de la main des mêmes auteurs. Il est difficile en effet, quand on en compare les différentes parties, de se faire illusion au point de ne pas voir que la traduction du Pentateuque est beaucoup plus littérale et mieux soignée que celle des autres livres. « Une des principales preuves, qui donne le plus grand poids à ce que nos critiques en ont dit d'après saint Jérôme, remarque encore le père Fabricy, c'est que la version du Pentateuque décèle des traducteurs tout différents de ceux des autres livres de l'Écriture. La version grecque est beaucoup plus châtiée dans les cinq livres de Moïse qu'elle ne l'est ailleurs, où l'on découvre en même temps une diversité très-sensible de style, plus ou moins de soin à rendre les mêmes phrases, les mêmes mots souvent employés par nos auteurs sacrés... Inférez de là que cette ancienne version a dû partir de différentes mains (2). »

De toutes les difficultés qu'on oppose à ce sentiment, une seule mérite quelque attention. A la vérité, dit-on, Aristée, Aristobule et Joseph, etc., ne parlent que de la loi quand il est question de la version des Septante; mais par la loi il faut entendre toute l'Écriture; car c'est le sens que les Juifs lui donnent très-souvent. Mais Joseph est trop clair pour qu'on puisse se méprendre sur le vrai sens de ses paroles; car, outre qu'il dit expressément qu'Éléazar n'envoya point à Ptolémée toute l'Écriture (οὐδὲ γὰρ πᾶσαν τὴν ἀναγραφὴν), mais seulement la loi (ἀλλ' αὐτὰ μόνα τὰ τοῦ νόμου), il ne parle dans tout ce qui suit que de la législation mosaïque, dont il relève l'excellence par la sainteté de Moïse son auteur (3). Il est impossible de tirer une autre conclusion de ce que Philon dit à ce sujet, quand on le lit sans prévention (4). Quant à Aristée, il parle également de la législation des Juifs, de leurs livres composés par Moïse, leur législateur. Enfin Aristobule suppose aussi qu'il n'y eut que la loi de Moïse qui fut traduite par les Septante. Et en effet, on n'a peut-être pas assez remarqué qu'Aristée, Aristobule, Philon et Joseph, emploient très-souvent le mot ἡ νομοθεσία, qui évidemment ne peut s'entendre que de la législation mosaïque, et qui montre de plus en quel sens on doit prendre le terme ὁ νόμος. D'ailleurs, lorsqu'on lit attentivement la narration d'Aristée, on croit voir que le but de Ptolémée devait se trouver rempli par la traduction du Pentateuque, puisque ce livre seul était le fondement de toute la constitution civile et politique des Hébreux. Avec le Pentateuque, ce prince

(1) Hody, *loc. cit.* p. 159 seq. — (2) G. Fabricy, *loc. cit.* p. 224. — (3) Fl. Joseph, *Proœm. Antiq.* (4) Philo, *De vita Mosis*, l. II, t. II, p. 138-141, édit. J. Mangey.

possédait de plus le monument authentique de l'origine et de l'histoire de ce peuple.

Il est vrai que le terme *la loi* s'appliquait quelquefois à d'autres livres que le Pentateuque ; ainsi, dans le Nouveau Testament, saint Jean cite les Psaumes sous le nom de la loi, et saint Paul le prophète Isaïe (1) ; et R. Azarias dit que dans beaucoup de passages des docteurs juifs, le nom de la loi comprend aussi les Prophètes et les Hagiographes (2) ; mais il faut bien distinguer les temps et les circonstances. Avant la promulgation de l'Évangile on ne se servait pas du mot *loi* pour exprimer tout l'Ancien Testament ; cet usage n'a été introduit que depuis que l'Évangile a été cité en opposition avec l'ancienne alliance (3). D'ailleurs, pour que l'objection fût de quelque poids, il faudrait prouver non-seulement qu'au siècle d'Aristée ce terme avait le sens large qu'on lui a donné dans la suite, mais encore que c'est précisément dans cette acception qu'il a été pris par Aristée, Aristobule, Joseph, etc., dans l'histoire de la traduction des Septante ; or, tout ce que nous avons dit dans notre proposition, et en particulier le témoignage de saint Jérôme, juge si compétent, démontrent le contraire.

SCHOLIE.

Quand on supposerait que les Septante n'ont pas borné leur travail au Pentateuque, on ne pourrait pas en inférer qu'ils ont traduit tous les livres dont se compose l'Ancien Testament ; car, parmi les livres deutéro-canoniques, il y en a qui ont été écrits en grec par les auteurs mêmes, comme le deuxième livre des Machabées, et d'autres dont le traducteur est bien connu, l'Ecclésiastique par exemple, qui a été traduit en grec par le petit-fils de Jésus, fils de Sirach, après Ptolémée Philadelphe, et environ deux cents ans avant Jésus-Christ. Ainsi après la version du Pentateuque, faite sous le règne de Ptolémée Philadelphe, les autres livres de l'Ancien Testament ayant été traduits en grec à des époques différentes et par divers auteurs, l'on a fait un recueil de ces versions, dont les Juifs hellénistes se sont servis communément, même dans leurs synagogues, et qui est devenu célèbre sous le nom de version des Septante, depuis l'histoire prétendue des soixante-douze interprètes, et surtout des soixante-douze cellules.

QUESTION CINQUIÈME.

La version des Septante est-elle la première qu'on ait faite des livres saints ?

Plusieurs pères de l'Église, parmi lesquels saint Clément d'Alexan-

(1) Compar. *Joan.* I, 25, avec *Ps.* XXXIII, 19, et *Joan.* X, 34 avec *Ps.* LXXXI, 6 ; enfin 1 *Cor.* XIV, 21, avec *Jes.* XXVIII, 11. — (2) R. Azarias, *Meor henayim.* — (3) Hody, *loc. cit.* pag. 160.

drie, Eusèbe (1), assurent qu'il y a une version grecque de la loi plus ancienne que celle des Septante; quelques auteurs modernes, entre autres Bellarmin et Sérarius (2), ont embrassé ce sentiment, qui est uniquement fondé sur un passage d'Aristobule cité par Eusèbe, et sur ce que les philosophes païens plus anciens que Ptolémée Philadelphe semblent avoir puisé plusieurs choses dans les livres de Moïse. Comme ces raisons, quand on les examine avec les yeux d'une sévère critique, paraissent faibles et insuffisantes contre celles qu'on fait valoir en faveur du sentiment opposé, nous ne balancerons pas d'établir la proposition suivante:

PROPOSITION.

Il n'y a jamais eu de version grecque des livres saints plus ancienne que celle des Septante.

1. S'il y avait eu quelque version grecque avant celle des Septante, elle aurait été certainement connue aux Juifs d'Égypte, et surtout à Démétrius, bibliothécaire de Ptolémée, qui avait fait chercher de tous côtés les livres grecs pour en enrichir la bibliothèque d'Alexandrie. Or, dans cette hypothèse, peut-on imaginer pourquoi il se serait donné tant de peine, pourquoi il aurait fait faire au roi de si grandes dépenses pour en avoir une nouvelle traduction?

2. Joseph dit que jusqu'au temps de Ptolémée, aucun historien ni aucun poëte n'avait osé toucher aux livres saints, et que Théopompe et Théodocte, qui avaient voulu en prendre quelques passages pour les mêler avec leurs ouvrages, avaient été punis de Dieu (3).

3. Philon assure que la loi des Juifs avait été composée en chaldéen, et qu'elle était restée ainsi écrite pendant un long intervalle de temps, et par conséquent inconnue à ceux qui n'entendaient pas cette langue; or il fixe ensuite le terme de ce temps, en disant qu'elle fut traduite en grec par l'ordre de Ptolémée (4).

4. Quant au témoignage d'Aristobule, rapporté par Eusèbe, il ne saurait infirmer les preuves que nous venons de produire; car, outre qu'il n'est pas certain que l'ouvrage d'où est tiré ce témoignage n'ait pas été fabriqué par quelque juif helléniste, l'auteur ne dit pas que l'on eût traduit les livres sacrés en grec, mais seulement que quelques auteurs avaient écrit en grec des particularités qui regardaient l'his-

(1) Clem. Alex. *Stromat.* l. I. Euseb. *Præp. evang.* l. IX, c. III, et l. XIII, c. XII. — (2) Bellarm. *De verbo Dei*, l. II, c. V. Serar. *Proleg. Bibl.* c. XVI, *quæst.* 2. — (3) Fl. Joseph. *Antiq.* l. XII, c. II. — (4) Philo. *De vitâ Mosis*, l. II. Remarquons sur cette citation, que Philon se sert indifféremment des expressions *langue chaldaïque*, *langue hébraïque*, pour désigner l'hébreu; il dit, par exemple, en parlant des lois de Moïse, qu'elles furent écrites en chaldéen : τὸ παλαιὸν ἐγράφησαν οἱ νόμοι γλώσσῃ χαλδαϊκῇ.

toire et la loi des Juifs. Une observation analogue est également applicable à l'emprunt prétendu qu'auraient fait les philosophes païens aux livres de Moïse. D'abord le fait n'est nullement certain ; et quand bien même on le supposerait véritable, nos adversaires ne seraient pas en droit d'en conclure l'existence d'une version grecque du Pentateuque, vu que les philosophes grecs pouvaient avoir tiré ces connaissances des Égyptiens, comme le remarque judicieusement Dupin (1), ou même de quelques Juifs avec lesquels ils avaient conféré (2). Joseph assure que plusieurs historiens, égyptiens, chaldéens, phéniciens et grecs, avaient écrit sur les Hébreux, et il cite en particulier Hécatée d'Abdère, philosophe qui vivait vers le temps d'Alexandre, comme ayant composé un livre entier sur ce peuple : or les philosophes peuvent avoir puisé à ces différentes sources beaucoup de choses concernant la religion des Hébreux, sans les avoir apprises dans une traduction grecque de l'Écriture.

QUESTION SIXIÈME.

Quel est le caractère de la version des Septante ?

1. Nous supposons comme incontestable que la version des Septante a été faite sur le texte hébreu, et non point sur le chaldéen ou sur le samaritain (3).

2. Cette version, quoique écrite en grec, est pleine d'hébraïsmes. On y remarque aussi beaucoup de faux sens qui viennent en partie d'une connaissance trop imparfaite soit de l'art grammatical, soit de la science de l'interprétation, et en partie du manque d'érudition dans ses auteurs. Mais en somme, et malgré ses défauts, cette version a un grand mérite, en ce qu'elle rend très-souvent l'original avec une fidélité remarquable.

3. La traduction du Pentateuque est, comme nous l'avons déjà fait observer (Question quatrième), beaucoup plus littérale et mieux soignée. Celle des Proverbes approche le plus du Pentateuque ; et si elle a des défauts, ces défauts mêmes décèlent un certain génie : *cujus quoque errores ingenium produnt,* dit Jahn (4), que nous suivons dans cette Question. On peut placer ensuite les Juges, Ruth et les quatre livres des Rois, qui paraissent n'avoir eu qu'un seul et même auteur.

(1) Dupin, *Dissert. prélim.* l. I, ch. VI, § 1. — (2) Voyez dans le premier livre contre Apion, l'histoire que Joseph raconte sur la conférence qu'eut Aristote avec un Juif. — (3) La première opinion, qui est celle de plusieurs rabbins, ne mérite aucune attention, à cause des raisons faibles sur lesquelles on l'appuie ; la seconde est plus spécieuse : « mais, dit le père Fabricy, elle n'est pas cependant appuyée de preuves suffisantes ; aussi les meilleurs critiques l'ont rejetée. » *Des titres primitifs de la révélation*, t. I, p. 212. — (4) J. Jahn, *Introd.* c. III, § 36, p. 50 51. Ed. secund.

Les Psaumes et les Prophètes ont été traduits par des hommes qui n'étaient pas de force à exécuter comme il faut un travail aussi difficile. Jérémie a été mieux rendu que les autres prophètes ; après lui viennent Amos et Ézéchiel, mais Isaïe n'obtient que le dernier rang. Quant à la traduction de Daniel, qui s'éloigne en bien des endroits de l'hébreu, elle n'est plus en usage depuis longtemps ; l'Église lui a substitué celle de Théodotion. La version de l'Ecclésiaste est très-littérale ; on remarque dans celle de Job des additions faites à la partie prosaïque et des retranchements dans la partie poétique.

QUESTION SEPTIÈME.

Quelles sont les révisions et les éditions qu'on a faites de la version des Septante ?

1. La version des Septante n'a pu échapper au sort de toute espèce de copies. Longtemps même avant Jésus-Christ il s'y était glissé des erreurs qui, sans altérer cependant le fond des choses, ne firent que se multiplier avec les copies qu'on en répandait pour l'usage des Juifs et des chrétiens. On dénatura sa chronologie relativement à l'époque de la génération des patriarches, et même, à ce qu'il paraît, avant la naissance de Jésus-Christ. Au temps d'Origène, dans les controverses entre les chrétiens et les Juifs, ceux-ci refusaient d'admettre les citations de l'Écriture quand leurs adversaires les tiraient des Septante ; ils disaient que cette version n'était pas conforme au texte hébreu ; que tantôt elle l'amplifiait et tantôt le mutilait. Ce fut ce qui décida Origène, au IIIe siècle, à en entreprendre la correction ; il compara entre elles un grand nombre de copies, marquant d'une obèle les choses ajoutées, et d'un astérisque celles qui manquaient.

Mais ces signes, employés par Origène, furent changés par la suite des temps ou confondus, et on finit par les omettre ; ainsi la confusion devint encore plus grande dans les copies faites sur la correction d'Origène.

Lucien, prêtre de l'église d'Antioche, qui souffrit le martyre en 311, fit une seconde révision des Septante, qu'il corrigea sur le texte hébreu. Vers la fin du IIIe siècle, ou au commencement du IVe, Hésychius, évêque et martyr en Égypte, en fit une troisième ; mais on ne sait pas d'une manière certaine si c'est sur les anciens manuscrits de cette version ou d'après le texte hébreu qu'il fit ces corrections.

C'est d'après ces trois révisions qu'ont été faits depuis tous les manuscrits et toutes les éditions de la version des Septante.

2. Les meilleures éditions des Septante sont : 1° celle d'Alcala, dans la Polyglotte de ce nom ; 2° celle des Alde, *Venise*, 1518 ; 3° celle de Rome, d'après les manuscrits du Vatican, imprimée par les soins du

cardinal Caraffa, sous Sixte V; 4° celle de Lambert Bos avec les variantes, *Franeker*, 1709; 5° celle de Grab, d'après le manuscrit d'Alexandrie, 1707-20; 6° celle de Breitinger, avec les signes des Hexaples, 1730-32. Dans ces éditions et dans toutes les autres, la prophétie de Daniel est prise de Théodotion. La version de cette prophétie d'après les Septante fut imprimée pour la première fois à Rome, en 1772, *in-folio*, sur un manuscrit du prince Chigi, qui a plus de huit siècles d'antiquité; le titre de cette édition est: *Daniel secundum Septuaginta ex tetraplis Origenis, nunc primum editus è singulari codice Chisiano annorum supra* 800 (1).

COROLLAIRE.

Il est facile de conclure de tout ce que nous avons dit touchant les Septante, que si cette version n'a point été divinement inspirée à ses auteurs, c'est au moins un monument précieux; saint Jérôme lui-même, tout en en relevant les imperfections et en condamnant l'abus qu'on pourrait en faire si on l'égalait par exemple aux sources hébraïques, reconnaît dans plusieurs endroits de ses ouvrages, qu'elle est et qu'elle doit être d'une grande autorité (2). Nous ne croyons pas nous tromper en avançant qu'on semble avoir trop exagéré les vices de cette version, qui, bien examinée de près, offre beaucoup de sens qu'il est aisé de rapprocher du texte hébreu. « In quibus, dit saint Augustin, ab hebraicâ veritate putantur Septuaginta interpretes discrepare, et benè intellecti inveniuntur esse concordes (3). »

§ II. *De la version Italique.*

1. Les églises latines ont eu dès les premiers siècles une version de la Bible en leur langue; car l'Écriture sainte étant l'un des fondements de la religion chrétienne, l'Église n'a pu se passer longtemps d'une version qui pût être entendue de tout le monde. Or, comme le latin était la langue vulgaire des vastes contrées soumises à l'empire romain, on vit paraître une foule innombrable de versions latines des Écritures (4). Mais parmi cette multitude de versions latines, il y en avait une qui se distinguait par son exactitude et sa clarté (5); aussi fut-elle toujours plus estimée et plus généralement reçue que les autres; c'est

(1) Le docteur Holmes avait entrepris une nouvelle révision de la version des Septante; il avait mis à contribution tous les manuscrits de l'Europe; mais la mort ne lui a pas permis d'achever son travail, qui a pourtant été continué après lui. — (2) Hieron. *Apologia adv. Rufinum*, l. II, *et alibi passim*. — (3) Aug. *De civit. Dei*, l. XVIII, c. XLIV. — (4) Aug. *De doctr. christ.* l. II, c. II. Hieron. *Præf. in Job.* — (5) Aug. *Ibid.* l. II, c. XV.

celle que saint Augustin appelle l'*Italique* (1), saint Jérôme la *Vulgate* ou la *Commune* (2), et saint Grégoire le Grand l'*Ancienne* (3).

2. La version Italique contenait l'Ancien Testament fait sur les Septante, et le Nouveau sur l'édition grecque vulgaire. On ne sait point quel en est l'auteur. Mill, qui a examiné avec une grande attention pendant plus de trente ans le texte et les versions du Nouveau Testament, a cru remarquer que cette ancienne Italique n'était pas l'ouvrage d'un seul interprète, mais que presque chaque livre avait été traduit en latin par un auteur différent.

3. On n'est guère plus certain de l'époque précise de l'origine de cette version; cependant il est très-probable qu'elle remonte jusqu'aux temps apostoliques; car l'Église romaine, la mère et la maîtresse de toutes les églises, n'a pu rester longtemps sans une version de l'Écriture, et comme on sait d'ailleurs qu'on s'en servait aux III[e] et IV[e] siècles, et qu'elle était déjà si autorisée que saint Jérôme l'appelait *Vulgate*, et saint Augustin *Interprétation commune*, pourrait-on douter qu'elle n'ait été la première des versions latines, et qu'elle tire son origine ou des temps apostoliques ou de ceux qui les ont suivis immédiatement?

4. Quant au style de l'ancienne Italique, on remarque que l'auteur s'est attaché à rendre mot pour mot le grec des Septante, sans consulter l'hébreu : « Elle est barbare et obscure en plusieurs endroits, dit Dupin, et l'auteur n'avait pris aucun soin de la pureté du langage, quoique sa simplicité, et, s'il est permis de parler ainsi, sa rusticité fût mêlée d'expressions hardies, grandes, nobles et sublimes (4). »

5. C'est cette version que saint Jérôme corrigea sous le pontificat du pape Damase, qui l'avait prié d'entreprendre ce travail. Il corrigea donc tout le Nouveau Testament, et quant à l'Ancien, il commença par le Psautier, qu'il retoucha jusqu'à deux fois. Ce Psautier, ainsi corrigé sur la version hexaplaire (5) des Septante, fut adopté par les églises des Gaules et déclaré authentique par le concile de Trente. Le saint docteur corrigea de même tous les livres de l'Ancien Testament, mais il ne publia que l'Ecclésiaste, le Cantique des cantiques, les Proverbes et Job; car, comme il nous l'apprend lui-même dans une de ses lettres à saint Augustin, il perdit par la mauvaise foi d'un homme l'exemplaire des autres livres (6).

(1) Aug. *De civit. Dei*, l. XVIII, c. XV. On croit qu'elle fut appelée *Italique* parce qu'elle avait pris naissance en Italie, et peut-être dans Rome même. — (2) Hier. *in Isaiæ*, c. XIV et XLIX. — (3) Greg. *Epist. ad Leandrum*. On l'a nommée ainsi pour la distinguer de la version de saint Jérôme, dont on s'est servi dans la suite. — (4) Dupin, *Dissert. prélim. sur la Bible*, l. I, ch. VII, § 1 à la fin. — (5) Voy. pour le sens de ce mot le § V de ce même Article premier. — (6) Fabricy, *Des titres primitifs de la révélation*, t. I, p. 231-232.

6. Nobilius Flaminius de Lucques a essayé de rétablir l'ancienne Italique en recueillant tous les fragments qu'on en trouve soit dans les pères, soit dans les livres liturgiques, et en suppléant au reste par une traduction sur les Septante, faite dans un style conforme à celui des fragments de cette ancienne version ; mais comme les pères, suivant la remarque judicieuse de plusieurs critiques (1), n'ont pas tous cité l'ancienne Italique, mais d'autres versions latines, et que d'ailleurs on ne peut pas être assuré que Nobilius, dans les passages qu'il a suppléés, ait rencontré les mêmes mots dont s'était servi l'ancien interprète, on ne saurait affirmer que la version qu'il a ainsi formée représente fidèlement l'ancienne Vulgate (2). Dom Sabatier a rassemblé tous les fragments de cette version qu'il a pu réunir, dans son recueil des anciennes versions latines. Il semblait qu'après cet ouvrage, qui s'imprima à Reims, et qui parut à Paris en 1749-51, en 3 vol. in-fol., il semblait qu'on ne devait pas faire de longtemps de nouvelles découvertes. Cependant le père Blanchini a trouvé encore plusieurs parties qui avaient échappé à toutes les recherches faites jusqu'alors, et qui ont augmenté la collection déjà si riche du savant bénédictin (3). Le même père Blanchini a publié à Rome les quatre Évangiles de l'ancienne Italique. Son ouvrage, divisé en deux volumes in-folio, a pour titre : *Evangeliarium quadruplex latinæ versionis antiquæ seu veteris Italicæ.*

§ III. *De la version Vulgate.*

Notre Vulgate actuelle, qui a remplacé dans l'Église latine l'ancienne Italique, a toujours joui d'une grande autorité dans la critique, et a fait naître par cela même quelques questions importantes. Plusieurs de ces questions, nous devons l'avouer, sont très-délicates; mais nous espérons nous tenir toujours retranchés dans des opinions qui ne sauraient être désavouées par les théologiens les plus sages et les plus éclairés.

QUESTION PREMIÈRE.

Quel est l'auteur de la Vulgate?

Cette question, qui a été fort agitée dans le XVIe siècle, a donné lieu

(1) P. D. Huet, *De claris interpretibus*, p. 110. R. Simon, *Disquis. crit.* p. 158, et *Hist. crit. du V. T.* l. II, ch. II. Dupin, *Dissert. prélim.* l. I, ch. VII, § 1. J. Jahn, *Einleit. Theil.* I, *Kap.* III, § 60. — (2) Nobilius publia son travail dans une édition qu'il donna de l'ancienne Italique, à Rome, en 1588; c'est la même version que le père Morin publia à Paris en 1628, avec le texte grec des Septante, tiré du fameux manuscrit du Vatican, tel que Sixte V l'avait fait imprimer en 1587. Le recueil des fragments de Nobilius a été reproduit avec des additions dans le sixième volume, n° 9 de la Polyglotte de Walton. — (3) Voyez le père Fabricy, t. I, p. 235, note.

à trois opinions différentes, comme l'a remarqué Sérarius (1). Les uns ont soutenu que c'était saint Jérôme ; d'autres ont affirmé le contraire; d'autres enfin, tenant un certain milieu entre ces deux sentiments, ont prétendu que ce père n'était l'auteur que d'une partie de la Vulgate, vu que cette version, véritablement mixte, était l'œuvre de plusieurs interprètes. Sans examiner ce qu'il peut y avoir de vrai dans chacune de ces trois opinions en particulier, nous croyons pouvoir établir comme certaine la proposition suivante :

PROPOSITION.

Saint Jérôme est l'auteur de notre Vulgate.

1. Il est incontestable que ce saint docteur a traduit tous les livres de l'Ancien Testament, à l'exception de la Sagesse, de l'Ecclésiastique, des Machabées, de Baruch, et de l'Épître de Jérémie, et qu'il a revu en entier et considérablement corrigé les Psaumes qui font partie de la Vulgate. Il est également incontestable que s'il n'a point traduit le Nouveau Testament (2), il l'a réformé d'un bout à l'autre sur le texte grec. Or, ce travail de saint Jérôme embrassant presque toute la Vulgate, n'est-on pas en droit de donner à ce père le titre d'auteur de cette version ?

2. « On ne peut pas douter, dit R. Simon, que la Vulgate d'aujourd'hui ne soit véritablement la traduction de saint Jérôme, à la réserve de quelques livres qu'on lit encore dans l'Église selon l'ancienne édition Vulgate, et de quelques changements peu considérables qui y ont été introduits. En effet, il n'y a que ceux qui favorisent les nouvelles versions faites sur l'hébreu qui puissent nier qu'elle soit véritablement de saint Jérôme... Mais il n'est pas nécessaire de nous étendre ici fort au long sur cette matière, pour montrer qu'on ne peut attribuer à d'autres qu'à saint Jérôme la Vulgate d'aujourd'hui. Il est certain que la version qu'on nomme présentement Vulgate a été faite sur l'hébreu, et, de plus, qu'il n'y a eu que saint Jérôme parmi les anciens qui ait été capable d'entreprendre cet ouvrage. Augustin d'Eubigo et Mariana, qui ont traité exprès cette matière, ont assez bien prouvé que saint Jérôme était l'auteur de la version qui se lit aujourd'hui dans toute l'Église d'Occident sous le nom de Vulgate (3). » Voilà ce que dit ce critique en parlant de l'Ancien Testament. Quant au Nouveau, il n'est ni moins positif ni moins explicite. Après avoir répondu aux objections de plusieurs écrivains modernes, qui prétendaient qu'une partie du Nouveau Testament de la Vulgate n'était pas de saint Jérôme, il

(1) Serar. *Prolegom. bibliaca*, cap. XIX, quæst 1. Sérarius a traité avec beaucoup de critique et de lucidité la matière qui nous occupe dans cette question. — (2) Serar. *Ibid.* quæst. 3. — (3) R. Simon, *Hist. crit. du V. T.* l. II, ch. II.

dit : « On ajoutera à toutes les raisons qu'on a apportées ci-dessus, celle-ci, qui me paraît efficace. On ne trouve point d'autre nom dans les plus anciens exemplaires manuscrits que nous ayons de notre Bible latine, que celui de saint Jérôme. Ceux qui en ont fait le recueil l'appellent *la Bibliothèque*, ou Bible de *saint Jérôme*, pour la distinguer de l'autre Bible qu'on lisait avant lui dans l'Occident (1). »

3. Nous pourrions citer encore un grand nombre de témoignages en faveur de l'assertion que nous avons faite dans notre proposition, mais nous nous bornerons à un seul, celui de Jahn. Ce critique, après avoir exposé les différents travaux de saint Jérôme sur la Bible et traité plusieurs questions relatives à la Vulgate, en conclut que c'est la version de saint Jérôme, et qu'il ne voit point pourquoi on a pu en douter au XVI[e] siècle (2).

QUESTION DEUXIÈME.

Quels étaient les moyens et la capacité de saint Jérôme pour traduire l'Écriture sainte ?

Plusieurs protestants ont parlé avec mépris de saint Jérôme, afin, sans doute, de diminuer par là le mérite de sa traduction de l'Écriture. Le Clerc, entre autres, a prétendu que ce père ne savait ni l'hébreu ni le grec; il a été même jusqu'à le traiter d'homme sans jugement dans le choix surtout de la véritable leçon de l'original hébreu (3). Cette accusation, qui fait bien peu d'honneur au savoir et au goût de ce téméraire critique, a été victorieusement combattue par D. Martianay (4), et flétrie avec une juste indignation par un savant protestant, qui est d'autant moins suspect dans cette matière, qu'il a jugé d'ailleurs saint Jérôme assez sévèrement, c'est-à-dire par Carpzovius (5).

Ainsi nous ne craignons pas d'établir comme incontestable la proposition suivante :

(1) R. Simon, *Hist. crit. des versions du N. T.* ch. VII. — (2) Jahn, *Introd. in Libr. sacr. V. T.* pars I, c. III, § 67. — (3) J. Clericus, *Quæstiones Hieronymianæ*, *passim*. — (4) Martianay, *Eruditionis Hieronymianæ defensio, adversus Clericum*. Voy. encore *Opera Hieron.* t. III, col. 1137 seq., et comparez *Prolegomenon* III, in tom. II *Oper. ejusdem*, s. § I seqq. — (5) Ce témoignage de Carpzovius est trop précieux pour ne pas trouver ici sa place : « Iniquum perquàm censorem expertus est Jo. Clericum, in *Quæstionibus Hieronymianis*, adversus Martianæi Parisinam Operum Hieronymi editionem conscriptis, in quibus non editoris modò industriam, sed doctissimi quoque patris lucubrationes vehementer exagitat, ac Hieronymo maximè, tàm crassam hebræi sermonis ignorantiam, *Qu.* IV, V, VI, VII, quàm judicii, in investigandâ verâ lectione, *Qu.* XIV, *et aliàs passim*, stupiditatem exprobrat, et ἀκρισίαν... Absit ut sanctis viri cineribus insultemus, et Herculeos illos, quos in sacris litteris ornandis ac explicandis hausit, labores alto supercilio despiciamus, aut venerandi patris detegamus pudenda, quin gratâ potiùs mente ejus utamur lucubrationibus,

PROPOSITION.

Saint Jérôme avait la capacité et les moyens nécessaires pour bien traduire l'Écriture sainte.

Pour peu qu'on lise l'histoire et les ouvrages de saint Jérôme, on verra d'un côté les ressources immenses qui lui abondaient pour une bonne version des livres saints, et de l'autre, une capacité suffisante pour tirer le meilleur parti de tous ces secours.

1. Il a pu, en effet, consulter beaucoup d'anciens manuscrits, comme il le dit lui-même : « Et quoniam largiente Domino multis sacræ Bibliothecæ codicibus abundamus (1). « Il avait, de plus, sous ses yeux les Hexaples d'Origène et plusieurs autres anciennes versions, à une époque où tous ces monuments n'avaient pu être encore que fort légèrement altérés, et où les moyens de les rendre à leur pureté primitive étaient faciles et nombreux. Il a eu jusqu'à cinq habiles rabbins pour lui apprendre à pénétrer dans tous les mystères et toutes les obscurités de la science hébraïque. A la connaissance de l'hébreu, il joignait celle du chaldéen, du grec et du latin. Il a vu l'Égypte et parcouru la Terre sainte pour connaître la situation et la distance des divers lieux dont il est fait mention dans le texte sacré. Son commerce presque habituel avec les Juifs les plus instruits le mettait à même de connaître, dans une foule de passages obscurs, le sens que l'ancien peuple de Dieu leur avait toujours donné et qui se trouvait confirmé par quelque ancienne tradition ou par quelque usage encore existant. Une vaste érudition dans la littérature et l'antiquité profanes lui fournissait un moyen facile de mieux comprendre soit la partie historique de la Bible, soit celle qui a trait aux mœurs et aux coutumes des nations étrangères.

2. Les talents naturels dont saint Jérôme était si heureusement doué le rendaient très-propre à tirer de ces différentes ressources les plus grands avantages. Il est impossible de parcourir un seul de ses livres sans admirer dans ce père un génie vaste, élevé et plein de feu, aussi bien qu'un esprit vif et pénétrant, qui, entrant jusqu'au fond même des difficultés, les sonde dans toute leur profondeur, et les juge avec le coup d'œil du critique le plus habile et le plus consommé dans son art. Ajoutons à cela qu'une application infatigable au travail a dû nécessairement centupler les forces de cet esprit déjà si supérieur.

3. Plusieurs écrivains anciens et modernes confirment ce que nous

scopulos, quibus allisus, humani quid passus est, sollicitè caveamus, suâ tamen ætate reliquos Ecclesiæ doctores ipsum longo post se intervallo reliquisse, et una cum aliis, qui Hieronymi vestigia feliciter presserunt, glaciem fregisse, ultrò largiamur. (*Critica sacra, Proœmium*, p. 22). » — (1) Hieronymus, *Epist ad Florentium.*

venons d'avancer dans cette proposition. Ainsi, parmi une foule d'autres, Sulpice Sévère trace en quelques lignes un tableau qui représente encore notre saint docteur comme un homme qui, par son génie et ses connaissances, était très-capable de traduire comme il faut les livres saints : « Vir enim præter fidei meritum dotemque virtutum, non solùm latinis atque græcis, sed et hebræis etiam ita litteris institutus est, ut se illi in omni scientiâ nemo audeat comparare (1). » Scaliger dit que jamais personne n'a été plus capable de traduire l'Écriture que saint Jérôme, à cause de l'érudition et de la connaissance des langues qu'il possédait : « Nemo majorem eruditionem et apparatum linguarum ad translationem Scripturæ attulit post Hieronymum, quàm Hieronymus (2). » Sans partager entièrement l'avis de Scaliger, Carpzovius avoue cependant que saint Jérôme a surpassé de beaucoup tous les docteurs de son temps, et qu'il a donné des preuves irrécusables de son savoir en hébreu, soit dans ses Commentaires enrichis de notes critiques sur les leçons et variantes et les différentes interprétations du texte, soit dans ses savantes Préfaces, soit enfin dans tous ses autres travaux bibliques (3). Ce témoignage d'un critique protestant aussi habile suffirait sans doute pour établir solidement la thèse que nous soutenons; mais nous ne saurions passer sous silence un passage de R. Simon, qui résume d'une manière remarquable tout ce que nous venons de dire en faveur de saint Jérôme : « Le plus savant des pères après Origène, dit donc R. Simon, est sans doute saint Jérôme, qu'on peut appeler en quelque façon l'Origène des Latins, parce qu'il affecta en effet de donner à l'Église latine les mêmes travaux sur la Bible qu'Origène avait donnés à l'Église grecque. Il surpassait même Origène, en ce qu'il savait beaucoup mieux que lui la langue hébraïque, et qu'il avait eu plus de commerce avec les Juifs de son temps..... On peut dire qu'il a eu, plus que tous les autres pères, les qualités nécessaires pour bien interpréter l'Écriture sainte, parce qu'il savait l'hébreu, le grec et le latin. Il n'avait pas seulement lu et examiné les versions grecques qui étaient dans les Hexaples d'Origène, mais il avait de plus conféré souvent avec les plus savants Juifs de son temps, et il ne faisait presque rien sur l'Écriture qu'il ne les eût consultés auparavant; à quoi l'on peut ajouter qu'il avait lu tous les auteurs, soit grecs ou latins, qui avaient écrit avant lui sur la Bible. Enfin, il était savant dans les livres des auteurs profanes : de sorte qu'on peut dire qu'il a eu plus qu'aucun autre père ce qui peut contribuer à former un interprète des livres sacrés (4). »

(1) Sulp. Sever. *Dialogus* I, *num.* 4, *inter ejus opera omnia*, *edit. Lugduni Batav.* 1635, p. 251. — (2) Scaliger, *apud*. G. Carpzovium, *Crit. sacr. Proœmium*, p. 22. — (3) Carpzov. *Ibid*. p. 21. — (4) R. Simon, *Hist. crit. du V. T.* l. III, ch. IX.

Tout en comblant de justes éloges le mérite et les travaux de saint Jérôme, Carpzovius prétend que ce père ne saurait être comparé sous le rapport de son savoir en hébreu, à Sanctès Pagnin, à Arias Montanus, à Sébastien Munster, aux Buxtorf et à plusieurs autres hébraïsants modernes (1). Mais sans vouloir déprécier l'habileté de ces écrivains, nous dirons qu'ils n'étaient que de simples philologues, qui, selon la judicieuse observation du père Fabricy, n'ont cultivé la langue des anciens Hébreux que suivant les idées bornées des Juifs, et qu'ils étaient pour la plupart absolument dénués de ce goût fin et délicat qui se manifeste à chaque pas dans la lecture des œuvres de saint Jérôme, de cette force, de cette supériorité de génie qui embrasse un objet par toutes ses faces, enfin de ce fonds d'érudition si nécessaire à un bon traducteur des livres saints (2). Ajoutons que les progrès qu'on a incontestablement faits dans la littérature hébraïque depuis Carpzovius, démontrent jusqu'à l'évidence que saint Jérôme a saisi le vrai génie de la langue sacrée dans une multitude de passages que les hébraïsants tant vantés par ce critique ont détournés de leur vrai sens.

QUESTION TROISIÈME.

Saint Jérôme a-t-il été inspiré dans la composition de sa version?

Plusieurs théologiens ont prétendu que saint Jérôme avait été inspiré par l'Esprit saint dans la composition de sa version, de manière à ce qu'il n'a pas commis l'erreur la plus légère : *ut vel levissimum errorem vertendo, commiserit;* ce sont les propres termes dont s'est servi le père Morin entre autres (3). Cependant le plus grand nombre des interprètes et des critiques est d'un avis opposé, et comme leur sentiment nous a paru beaucoup plus fondé en raisons solides, nous l'avons adopté, et nous le soutenons dans la proposition suivante :

PROPOSITION.

Saint Jérôme n'a point été inspiré dans la composition de sa version.

Il n'est personne qui ne comprenne que l'inspiration divine étant un fait très-important, ne doit pas se supposer légèrement, mais qu'elle doit être fondée sur des raisons graves et solides, et sur des preuves irrécusables. Or tout cela manque à la prétendue inspiration de l'auteur de notre Vulgate.

Compar. Hieronym. *Præfat. in Job, in Paralip., in Daniel,* et *Epist.* XLI *ad Pammachium et Oceanum.* — (1) Carpzovius, *loc. cit.* p. 22. — (2) G. Fabricy, *Titres primitifs de la révélation,* t. II, p. 96. — (3) Voy. B. Walton, *Prolegom.* X, *n.* 6, 10, 11. Serarius, *Prolegom. bibliaca,* c. XIX, quæst. 8.

1. Saint Jérôme lui-même nous fournit une preuve qu'il n'a point été inspiré dans la composition de sa version, quand il dit qu'il y a une grande différence entre un prophète et un interprète, puisque l'un est inspiré du Saint-Esprit pour annoncer les choses futures, tandis que l'autre n'a besoin que d'érudition et de la connaissance des mots pour rendre dans sa langue des choses qu'il entend dans une langue étrangère : « Aliud est enim vatem, aliud est esse interpretem : ibi Spiritus ventura prædicit; hic eruditio et verborum copia, ea quæ intelligit transfert (1). » Par ces mots, en effet, le saint docteur, qui les applique aux Septante, nous fait voir clairement qu'il n'accordait aux interprètes de la Bible qu'une autorité naturelle, qu'une industrie purement humaine. Mais il est plus explicite encore lorsque, parlant de lui-même, il dit : « Hebraica nomina nos de aliorum editionibus in latinum sermonem expressimus, non tàm explanationem dictionum, quàm suspicionem nostram simpliciter indicantes (2). » Ce n'est pas là le langage d'un écrivain assisté du secours de l'inspiration divine. Mais le saint docteur va plus loin ; il reconnaît qu'il s'est réellement trompé en rendant *refrænantem* au lieu de *lascivientem*, et il se corrige en ajoutant : « Meliùs reor propriam errorem reprehendere, quàm dùm erubesco imperitiam confiteri in errore persistere, in eo quod transtuli, etc. (3). »

2. On n'a jamais cru dans l'antiquité ecclésiastique à cette inspiration ; car, sans parler de Rufin, de Palladius, et des autres ennemis de ce père, saint Augustin la lui refuse de la manière la plus expresse, quand, au milieu des reproches qu'il lui adresse au sujet de sa traduction, il dit : « Aut obscura fuerunt, quæ interpretati sunt LXX, aut manifesta. Si obscura, te quoque in eis falli potuisse credendum est (4). » Saint Eucher se croit autorisé à corriger un passage de la Vulgate, qu'il regarde comme ayant été mal rendu par le saint traducteur (5); saint Ambroise a fait de même pour un autre endroit (6).

3. Nous avons prouvé, en traitant de la version grecque des Septante, que ses auteurs n'avaient pas été inspirés : or, sur quoi pourrait-on se fonder pour accorder à saint Jérôme un privilége que n'ont point eu ces anciens interprètes ?

4. Jamais personne n'a prétendu que l'ancienne Italique avait été divinement inspirée à son auteur ; et saint Jérôme en particulier en fait souvent remarquer les fautes, la corrige et la rejette, tant dans sa traduction que dans ses autres ouvrages. Pourquoi donc notre Vulgate serait-elle plus favorisée que cette ancienne version, qui remonte jus-

(1) Hieronymus, *Præf. in Pentat.* — (2) Hieronymus, *in Ezech.* c. XL. — (3) *Ibid.* l. V, *Comment. in cap.* XIX *Isaiæ.* — (4) August. *Epist. ad Hieron.* X, c. VI. — (5) Eucherius, c. XXVI, p. 267, *in* 4 *Reg.* XVII, 30. — (6) Ambr. *De Spiritu Sancto,* l. II, c. VI.

qu'à la naissance même de l'Église latine, et qui pendant six siècles a été seule en usage dans cette Église? Ainsi, quels que soient le respect et la vénération que nous ayons pour la Vulgate, nous tenons comme plus probable qu'elle n'est pas divinement inspirée.

QUESTION QUATRIÈME.

Quel est le mérite de la Vulgate ?

Beaucoup de protestants se sont attachés à déprimer tant qu'ils ont pu le mérite de la Vulgate; d'un autre côté, quelques auteurs catholiques l'ont exagéré en prétendant qu'elle avait été divinement inspirée, et que par conséquent elle ne contenait pas l'erreur la plus légère, et en affirmant d'une manière positive qu'elle était beaucoup plus conforme aux sources primitives, écrites de la main même des prophètes et des apôtres, que ne le sont les textes originaux actuels (1). Une sage critique prescrit un moyen terme entre ces deux excès; nous allons essayer de le prendre et de le suivre fidèlement.

1. Les arguments que nous avons fait valoir dans la Question deuxième, dans le but de prouver que notre saint docteur avait la capacité et les moyens nécessaires pour donner une bonne version de l'Écriture, et les raisons que nous avons exposées dans la troisième, pour montrer que le saint docteur n'avait cependant pas été inspiré, sont autant de preuves irrécusables contre les deux sentiments que nous combattons ici.

2. Les talents naturels dont la divine Providence avait favorisé saint Jérôme, l'application constante de ce père à les mettre à profit, et les secours de tout genre qu'il a eus dans la composition de sa traduction, sont déjà un fort préjugé en faveur de la Vulgate.

3. Les auteurs ecclésiastiques, les théologiens et les interprètes catholiques qui ont vécu depuis saint Jérôme, s'accordent unanimement à louer la fidélité de notre Vulgate; aussi croyons-nous que tout critique exempt de prévention reconnaîtra, avec D. Calmet, que tout ce que le savant interprète a traduit sur le grec et sur l'hébreu est un chef-d'œuvre en son genre, et que, quoi qu'en puissent dire les ennemis de la Vulgate, elle passera toujours dans l'esprit des connaisseurs désintéressés pour un excellent ouvrage (2).

4. L'Église, en mettant saint Jérôme au rang de ses plus illustres docteurs, et en substituant sa version à l'ancienne Italique, dont elle

(1) Morin, *Exercit. bibl.* l. I, exerc. 6, c. XII, n. 9. Comparez Titelmann, *Apolog. pro vetere interprete*. Melchior Canus, l. II, c. I. Salmeron, *Prolegom.* III. — (2) D. Calmet, *Dissert. sur la Vulg.* t. I, part. II, p. 102, et *Bible de Vence, première dissert. sur la Vulgate*, t. I, p. 143, cinquième édition.

s'était servie pendant six siècles, a montré par là la grande estime qu'elle faisait de la nouvelle Vulgate.

5. Les critiques les plus habiles, et les interprètes les plus savants parmi les protestants, ont reconnu eux-mêmes la supériorité de notre Vulgate. Louis de Dieu, si versé dans la connaissance des langues orientales, comparant cette version avec les traductions latines du Nouveau Testament faites par Bèze et par Érasme, dit : « Si j'affirme que l'auteur de la Vulgate, quel qu'il soit, est un savant et un très-savant homme, je ne croirai pas avoir mal jugé. Il a des défauts, je l'avoue, il a aussi des barbarismes ; mais je ne puis nier que j'admire partout sa bonne foi et son jugement, même dans les endroits où il paraît barbare (1). » Cet auteur ne s'est pas borné à cet aveu ; dans ses remarques tant sur l'Ancien que sur le Nouveau Testament, il appuie souvent la Vulgate et la défend contre ceux qui l'attaquent. Grotius rendant raison du motif qui l'a porté à choisir la Vulgate pour en faire le fond de ses notes sur l'Ancien Testament, dit : « J'ai toujours beaucoup estimé cette version, non-seulement parce qu'elle ne renferme rien de contraire à la saine doctrine (*nulla dogmata insalubria continet*), mais encore parce que son auteur est plein d'érudition (2). » Paul Fage traite de demi-savants et d'impudents tous ceux qui osent mal parler de cette version (3). Drusius loue le concile de Trente d'avoir donné à la Vulgate la sanction de son autorité, « parce que, dit-il, les versions nouvelles ne sont pas meilleures que cette ancienne, et qu'elles ont peut-être de plus grands défauts (4). » Thomas Hartwell Horne, quoique n'ayant pas une grande autorité parmi les critiques, peut d'autant mieux être invoqué en faveur de la Vulgate, qu'appartenant à la religion anglicane, il n'est pas suspect dans son jugement, et qu'il parle d'après l'opinion commune de ses coreligionnaires. Cet auteur dit donc, que bien que la Vulgate ne soit ni inspirée ni infaillible, comme l'ont prétendu quelques théologiens de l'Église romaine, il est reconnu qu'elle est en général une version fidèle, qu'elle rend assez souvent le sens des Écritures avec plus d'exactitude que les versions plus modernes, et que par conséquent elle ne doit être nullement négligée dans la critique biblique (5). G. Gesenius, dont personne sans doute ne contestera sérieusement la prééminence dans la science hébraïque, Gesenius, disons-nous, malgré ses préjugés dogmatiques et son rationalisme si prononcé, combat très-souvent les significations des mots hébreux, et les interprétations données, soit par toutes les autres versions, soit par les commentateurs et

(1) Ludovic. de Dieu, *in Notis ad Evangelia, passim.* — (2) Grotius, *Præf. annotationum in Vet. Test.* — (3) Fagius, *Præf. ad collat. translat. Vet. Test.* — (4) Drusius, *ad loca difficilia Pentateuchi.* — (5) T. H. Horne, *An Introd. to the critical study and knowledge of the holy Scriptures*, vol. II, p. 205, *third edition.*

les hébraïsants anciens et modernes, pour maintenir les sens donnés aux mots et aux phrases du texte original par l'auteur de la Vulgate. On n'a, pour s'en convaincre, qu'à parcourir les dernières éditions de ses Dictionnaires hébreux. Enfin Walton, après avoir rapporté les témoignages flatteurs des plus habiles protestants en faveur de notre Vulgate, ajoute : « Que c'est le mérite supérieur de cette traduction qui l'a déterminé à lui donner place dans sa Polyglotte, parmi ces versions si vénérables par leur antiquité ; tandis qu'il n'y a inséré aucune des traductions latines composées dans les temps modernes (1). »

QUESTION CINQUIÈME.

Quel est le caractère de la Vulgate?

Saint Jérôme, dit le père Fabricy, voulut faire une version qui ne fût ni barbare ni trop littérale. Il se piqua d'avoir de la clarté et de la précision. Peu embarrassé d'un terme de plus ou de moins qui était dans le texte, il eut uniquement en vue d'en bien rendre le sens. Telle est la règle que doit se prescrire un habile interprète, telle est aussi celle que saint Jérôme se prescrivit (2). »

1. Le savant père, dans les endroits même où il traduit fidèlement l'hébreu, emprunte assez souvent les expressions de l'ancienne Italique lorsqu'elle ne s'éloigne pas beaucoup de ce texte ; c'est lui-même qui en avertit (3). Il dit ailleurs qu'il ne s'est assujetti à l'autorité d'aucun interprète, mais qu'il a traduit simplement sur l'hébreu, en se rapprochant des Septante plutôt que des autres traductions, dans les endroits où ils ne différaient pas trop du texte hébreu ; et cela dans la crainte de choquer les lecteurs, en donnant à sa traduction une trop grande apparence de nouveauté (4). Enfin il ajoute qu'il a eu aussi quelquefois recours à Aquila, à Symmaque et à Théodotion (5). »

Dans les passages obscurs et difficiles, il adopte des interprétations conformes aux commentaires des plus habiles docteurs juifs de son temps, et s'attachant parfois trop servilement à la lettre du texte,

(1) Walton, *Prolegom.* x, n. 14, *sub fine.* — (2) Fabricy, *Des titres primitifs de la révélation,* t. II, p. 120. Dans ce passage, le père Fabricy reprend R. Simon, qui ne s'est pas exprimé avec assez d'exactitude sur cette matière, et qui même n'a pas été constant dans ses observations. — (3) « Noluimus ergo immutare quod ab antiquis legebatur, quia idem sensus erat... sed et in hoc nulla sensus mutatio, et nos antiquam interpretationem sequentes, quod non nocebat mutare noluimus. (Hier. *Epist. ad Sunniam et Fretelam*). » — (4) Hoc breviter admonens, quod nullius auctoritatem secutus sum, sed de hebræo transferens magis me LXX interpretum consuetudini coaptavi ; in his dumtaxat quæ non multùm ab hebraicis discrepant, ut nec novitate nimiâ lectoris studium deterrerem. (Hier. *Præf. ad Comment. in Ecclesiasten* et *Præf. in Pentat.*) » — (5) « Interdùm Aquilæ quoque Symmachi et Theodotionis recordatus sum. (*Idem, Præf. ad Comment. in Ecclesiasten.*) »

il rend sa version tantôt très-difficile à comprendre, tantôt même entièrement inintelligible.

2. Il faut remarquer que la longue habitude où l'on était de lire certains mots ou certaines phrases dans l'ancienne Italique, les a fait remettre dans la Vulgate actuelle, contre l'intention de notre saint docteur, qui avait eu grand soin de les en retrancher. On en voit un assez grand nombre d'exemples dans les livres des Rois et dans les Proverbes; il y en a de même plusieurs dans les Psaumes, mais moins dans les autres livres (1).

3. Plusieurs critiques ont objecté que saint Jérôme, malgré la promesse qu'il avait faite de donner une version de l'Ancien Testament entièrement traduite sur l'hébreu, s'est éloigné assez souvent de ce texte. Mais cette objection n'a aucun fondement, quand on considère 1° que le texte hébreu que lisait saint Jérôme était évidemment différent du nôtre dans plusieurs endroits (2); 2° que la langue hébraïque ayant un grand nombre de termes dont le sens est équivoque et indéterminé, le saint docteur a suivi celui qui lui a paru le meilleur. D'ailleurs, comme nous l'avons déjà remarqué (p. 108, 109), la Vulgate, dans les significations qu'elle donne aux mots et aux phrases du texte original, a souvent raison de s'éloigner de celles des rabbins et des autres interprètes modernes; 3° que du temps de saint Jérôme, la leçon du texte hébreu n'étant point fixée par les points voyelles, comme elle l'est à présent, il est tout naturel qu'il ait parfois lu ce texte autrement que nous le lisons aujourd'hui, et, par une conséquence nécessaire, qu'il l'ait aussi traduit d'une manière différente de nos nouveaux interprètes; 4° que, comme nous l'avons prouvé plus haut (Question troisième), l'on n'a jamais prétendu dans l'Église que saint Jérôme fût inspiré ou infaillible dans la composition de sa version, et que par conséquent il a pu se tromper dans quelques endroits, en ne saisissant pas toujours le sens du texte sur lequel il travaillait.

4. Il faut remarquer encore que la traduction du savant père qui se trouve dans la *Divina bibliotheca Hieronymi*, publiée à Paris, en 1693, par Martianay, n'ayant point été corrigée comme notre Vulgate, diffère en beaucoup d'endroits de cette dernière version.

(1) D. Calmet, *Dissertations*, etc. t. I, part. II, p. 104; *Dissert. sur la Vulgate*. Cette dissertation de D. Calmet a été reproduite dans la *Bible de Vence*; l'endroit que nous citons ici s'y trouve t. I, p. 146, 147 de la cinquième édition. — (2) Ce que nous disons ici n'est nullement contraire à ce qui a été avancé plus haut (page 78), où il n'est question que d'altérations essentielles qui attaquent le fond et la substance des choses.

QUESTION SIXIÈME.

Comment et dans quel temps la Vulgate a-t-elle été reçue dans l'Église ?

Quoique la Vulgate, dont la plus grande partie a pour auteur et pour correcteur saint Jérôme, comme nous l'avons vu dans la Question première, soit bien supérieure à toutes les autres anciennes versions, à peine eut-elle paru, qu'elle fit élever contre ce père une foule de réclamations et de censures amères, dont il se plaint lui-même dans presque toutes ses préfaces et dans un grand nombre de ses lettres. Les uns l'accusaient de n'avoir entrepris sa version que pour faire tomber celle des Septante, d'autres prétendaient qu'il judaïsait, qu'il falsifiait les Écritures, et qu'il insultait par ses prétentions à l'autorité des anciens. L'un de ses plus ardents accusateurs fut Rufin, prêtre d'Aquilée. Si ce violent orage fit que la traduction du saint docteur ne fut pas d'abord acceptée par toutes les églises latines, il ne l'empêcha pas de recevoir des applaudissements; car les hommes les plus habiles de cette époque exhortèrent le saint docteur à poursuivre son travail. Lucinius, Espagnol très-zélé pour les saintes Écritures, lui envoya d'Espagne à Bethléhem, dès l'an 394, six copistes pour prendre le plus qu'ils pourraient des exemplaires de sa version. Ce fut encore du vivant du saint docteur que Sophronius traduisit en grec une partie des traductions qu'il avait faites sur l'hébreu, et que le prêtre Philippe ne voulut suivre d'autre version, dans son commentaire sur Job, que celle de ce père. Ceux mêmes qui la décriaient en public, l'admiraient pourtant, et ne cessaient de la lire secrètement (1). Saint Augustin lui-même, quoiqu'il eût défendu qu'on lût dans son diocèse la nouvelle traduction, rendit cependant à cet important ouvrage toute la justice qu'il méritait. Bien plus, « il l'approuva tellement dans la suite, qu'il en composa son *Speculum* ou miroir, qui est un tissu des plus beaux endroits moraux de l'Écriture, destiné à être mis entre les mains des simples fidèles qui n'avaient pas le moyen ni le loisir de lire toute la Bible (2). »

Pendant le ve et le vi^e siècle, la nouvelle version acquit une assez grande autorité, puisqu'au viie Grégoire le Grand dit que de son temps l'Église romaine se servait et de l'ancienne Vulgate, faite d'après le texte des Septante, et de celle de saint Jérôme, traduite de l'hé-

(1) On trouvera toutes ces particularités dans Hieron. *Præf. in Job, in Psal., in libr. Esdr. et Nehem., in Paralip.* et dans Hieron. *Epist. ad Lucinium Bæticum de Scriptorib. Eccles. Apolog. contra Rufin.* l. II. *Epist.* XXVI *ad Marcellam.* Rufinus, *Invectivæ in Hieronymum*, l. II. — (2) D. Calmet, *Dissert.* t. I, part. II, p. 102, 103; ou bien *Bible de Vence*, t. I, p. 144, 145, cinq. édition.

breu (1); et quoique ce saint pontife suivît la nouvelle traduction de saint Jérôme dans son commentaire sur Job, il faisait quelquefois usage de l'ancienne version. On voit cependant qu'il donnait la préférence à celle de saint Jérôme; car il dit dans un endroit qu'elle est plus fidèle (2), et dans un autre, qu'il faut ajouter foi à tout ce qu'elle dit, parce qu'elle est conforme à l'original (3).

Peu de temps après saint Grégoire le Grand, et vers l'an 630, saint Isidore de Séville disait que la version des saintes Écritures, traduite de l'hébreu en latin par saint Jérôme, était généralement en usage dans toutes les églises : « *Cujus editione omnes ecclesiæ usquequaquè utuntur* (4). » Peut-être que ce saint n'entend parler que des églises d'Espagne, où il vivait; mais, quoiqu'il en soit, peu de temps après saint Isidore, toutes les églises latines ne se servirent plus que de la nouvelle Vulgate, à l'exception du Psautier selon les Septante, qui fut toujours conservé. Ainsi la force de la coutume aussi bien que le consentement unanime des églises, en introduisant partout la Vulgate, préparèrent les voies au décret du saint concile de Trente.

QUESTION SEPTIÈME.

Notre Vulgate actuelle est-elle différente de la version de saint Jérôme?

Sébastien Munster a prétendu, dans la préface de sa version latine, que la version que saint Jérôme avait faite de la Bible s'était entièrement perdue, à l'exception de celle de l'Ecclésiaste et du Psautier. Sans aller aussi loin, Benjamin Kennicott soutient, dans son examen du texte hébreu de l'Ancien Testament, qu'elle a été perdue au moins en partie. L'opinion de Munster est insoutenable et ne mérite pas même qu'on la réfute. Quant à celle de Kennicott, nous avons cru la combattre victorieusement dans la proposition suivante :

PROPOSITION.

Notre Vulgate actuelle ne diffère pas, quant au fond, de la version de saint Jérôme.

« Tout, dit le père Fabricy, nous porte à croire que nous avons encore la version originale de saint Jérôme, soit dans notre Vulgate, soit dans les œuvres imprimées de ce père, soit enfin dans nos manuscrits (5). » En comparant en effet ces trois témoins, on ne peut s'empêcher de reconnaître que notre Vulgate, bien que présentant des

(1) Greg. Magn. *Præf. in lib. Moral. in Job.* — (2) Idem. l. I. *Homil.* x, n. 6 *in Ezech.* — (3) Idem. l. xx. *in cap.* xxx. *Moral. in Job.* c. xxxii, n. 62. — (4) Isidor. l. I, *De officiis eccles.* — (5) G. Fabricy, *Titres primitifs de la révélation*, t. II, p. 98, note.

différences avec la version originale du saint docteur, ne s'en éloigne pas beaucoup pour le fond, vu que ces différences n'affectent ni le fond ni la substance des choses.

1. La version des prophètes, telle qu'elle se trouve dans notre Vulgate, est, sans contredit, tout entière l'œuvre du savant père, car elle est la même que celle que nous trouvons dans ses commentaires. Les différences qu'elle présente n'ont pas la moindre importance, et la critique la plus sévère reconnaît et avoue sans peine que ces légères différences ne proviennent que de la diversité des manuscrits; vu que les exemplaires de la version de ce savant interprète s'étant beaucoup multipliés, n'ont pu être à l'abri des fautes qui se glissent ordinairement dans tous les ouvrages dont on fait plusieurs copies. Or, « à cela près, dit encore le père Fabricy, nous avons dans la Vulgate sa traduction originale (1). »

2. Notre Vulgate contient toutes les Préfaces de la version primitive de saint Jérôme, et tous les passages fameux que ce père a tant fait valoir; elle suit presque toujours ses corrections, elle a presque partout ce qui manquait aux Septante. Voilà donc encore une partie notable de la traduction originale du saint docteur qui ne s'est pas perdue.

3. A l'exception de quelques passages empruntés des autres versions, la Vulgate actuelle est faite sur l'hébreu; or, jusqu'au XIV[e] siècle il n'y a eu personne, depuis saint Jérôme, qui ait entrepris un pareil travail. Il est vrai, et nous en avons déjà fait la remarque, que la Vulgate s'éloigne de la traduction originale de ce père, en ce qu'elle contient certains mots et certaines sentences tirées de l'ancienne Italique, et qu'elle n'est pas sans quelque mélange des autres versions; mais les remarques de Martianay et de Vallarsi suffisent pour nous faire distinguer ce qui appartient à la version du docteur de l'Église.

4. En supposant même qu'il y eût des différences plus considérables entre notre Vulgate et la traduction qui se trouve dans les deux éditions des œuvres de saint Jérôme publiées par Martianay, Vallarsi et Maffei, une bonne critique autoriserait-elle à prononcer que la version qui est en usage dans l'Église latine n'est point la même que celle du savant interprète de nos livres saints ? Nous ne le pensons pas; car, dans ce cas, il faudrait prouver que la version donnée par ces éditeurs n'a jamais souffert ni des ravages du temps, ni de la négligence des copistes; il faudrait prouver, en un mot, qu'elle est absolument aujourd'hui telle qu'elle était au sortir de la main de son auteur; or, c'est ce qu'il est impossible de faire. Bien plus, il existe certainement un grand nombre de manuscrits qui peuvent rétablir

(1) *Des titres primitifs de la révélation*, t. II, p. 99.

cette version, et nous la donner beaucoup plus correcte qu'on ne la trouve dans les deux éditions dont nous venons de parler.

APPENDICE.

Des révisions et des éditions de la Vulgate.

1. Les exemplaires de la Vulgate s'étant considérablement multipliés avec le temps, la hardiesse et la négligence des copistes et des imprimeurs y ont introduit plusieurs fautes; on y reconnaît des additions et des retranchements; et quand on compare les anciennes éditions les unes aux autres, on voit entre elles une assez grande différence; en sorte que vers le commencement du IXe siècle, Charlemagne chargea le savant Alcuin de corriger la Vulgate d'après les sources les meilleures et les plus anciennes. Mais elle fut encore révisée en 1089 par Lanfranc, évêque de Cantorbéry, et vers le milieu du XIIe siècle par le cardinal Nicolas. Ensuite sont venues les corrections de la Sorbonne, d'Hugues de Saint-Cher, sans parler de celles d'Adrien Gumelly, d'Albert de Castellan, de la Polyglotte d'Alcala, de Robert Estienne, de Henten, et des théologiens de Louvain.

Le concile de Trente avait ordonné que l'Écriture sainte serait imprimée au plus tôt, le plus correctement qu'il serait possible (1). En exécution de ce décret, les papes Sixte V et Clément VIII firent imprimer la Bible à Rome, après l'avoir fait examiner et corriger par plusieurs habiles théologiens, en consultant, à l'exemple des saints pères, le texte hébreu, la version grecque, et les anciens manuscrits, lorsque les exemplaires variaient ou que le latin était ambigu et équivoque. C'est ce que marque le pape Sixte V dans la bulle qui se lit à la tête de son édition latine, faite en 1589, et publiée en 1590 : *In iis tandem quæ neque codicum, neque doctorum magnâ consensione satis munita videbantur, ad Hebræorum Græcorumque exemplaria duximus confugiendum, etc.*

Toutefois les réviseurs romains n'en ont pas fait disparaître toutes les fautes. On nous avertit, dans la préface qui est à la tête de notre édition Vulgate, qu'ils y ont laissé, sans y toucher, plusieurs endroits qui avaient besoin de correction, tant à cause que la prudence ne permettait pas que l'on choquât les peuples, accoutumés depuis longtemps à une certaine manière de lire, que parce qu'il est à présumer que nos anciens, qui ont suivi cette leçon, avaient des manuscrits plus corrects que les nôtres, ceux-ci ayant pu être altérés par la suite de tant de siècles. Le cardinal Bellarmin, qui avait été un des correcteurs de l'édition Vulgate, écrivant à Luc de Bruges, et lui rendant grâces de son petit livre

(1) Concil. Trident. *Sessio* IV, *decret.* 2.

des corrections de la Bible latine qu'il lui avait envoyé, dit : « Nous n'avons pas réformé la Vulgate avec toute l'exactitude et la rigueur que nous aurions pu ; et pour de justes causes, nous y avons laissé plusieurs choses sans y toucher (1). » C'est aussi ce que témoigne Jean Bandin, qui présidait à l'imprimerie du Vatican : *Fateor in Bibliis nonnulla superesse, quæ in melius mutari possent* (2).

L'édition de la Bible publiée à Rome par les ordres du pape Sixte V, en 1590, fut purgée, par ses soins et par le travail des théologiens qu'il y employa, des fautes les plus remarquables qui se trouvaient dans les éditions précédentes. Les huit canons ou règles donnés par ce pape pour servir de base à la nouvelle édition, sont marqués au coin d'une saine critique, et dictés par un esprit de sagesse et de prudence remarquable. Cependant, malgré sa vigilance et ses soins, il se glissa à l'impression une quarantaine de fautes, qu'il corrigea lui-même de sa propre main en collant sur les passages fautifs de petites bandes de papier. Une nouvelle édition fut publiée par Clément VIII ; mais, il faut le reconnaître, celle de Sixte V se rapproche davantage de l'ancienne Vulgate (3). L'édition de Clément VIII parut d'abord en 1592 ; puis elle fut réimprimée en 1593 avec quelques légers changements ; et celle-ci a servi comme de modèle et d'original au texte de la Vulgate, qui a été si souvent imprimée depuis, et qui est aujourd'hui entre les mains de tout le monde. C'est à cette édition que l'on doit s'en tenir, selon la bulle de Clément VIII ; c'est elle qui doit passer pour la Vulgate déclarée authentique par le concile de Trente, tenu plusieurs années auparavant (4). Cependant elle n'est point encore entièrement exempte de fautes.

Thomas James, protestant anglais, dans le livre qu'il a intitulé *Bellum papale*, et où il a eu dessein de montrer les différences qui se trouvent entre la Bible de Sixte V et celle de Clément VIII, et de mettre en quelque sorte ces deux pontifes aux mains l'un contre l'autre, a véritablement remarqué environ deux mille différences entre ces deux Bibles. Le père Henri de Bukentop, récollet, a aussi travaillé, mais dans un esprit bien différent, à donner toutes les différences qu'il y a entre les Bibles de Sixte V et de Clément VIII, et il y en a remarqué un grand nombre que James avait omises ; mais il soutient, et il est aisé de s'en convaincre en parcourant ces diverses leçons, qu'il n'y en a aucune de contraire ni à la foi ni aux bonnes mœurs, et qu'il ne s'agit, entre les unes et les autres, que d'un peu plus ou moins

(1) Bellarm. *Litteris Capuæ datis 6 decem.* 1603. — (2) J. Bandin, *Epist. data prid. Calend. Augusti* 1604, *ad Moretum*. Apud. Francis. Luc. Brug. *Præfat. in annot. in Nov. Test.* — (3) Voy. De Rossi, *Introduzione alla sacra Scrittura*, § LXVIII, p. 93, 94. — (4) Le décret du concile de Trente qui déclare la Vulgate authentique est de l'an 1546.

d'exactitude (1). François Luc de Bruges a montré plus de quatre mille endroits que l'on pourrait encore corriger dans les Bibles ordinaires imprimées sur celles de Clément VIII (2). Bellarmin loua son travail, et lui écrivit que l'on ne doutait point qu'il n'y eût encore bien des choses à corriger dans l'édition Vulgate; et c'est ce que reconnaissent nos plus habiles critiques et nos meilleurs théologiens. Malgré tout cela, la Vulgate qui est en usage dans l'Église catholique est encore la plus parfaite et la meilleure traduction que nous ayons de la Bible, tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, comme nous l'avons prouvé dans la Question quatrième.

2. Quant aux éditions qu'on en a faites, nous ne citerons que les suivantes. D'abord les plus anciennes sont sans nom de lieu et sans date. La première qui porte l'année et le lieu de l'impression est celle de Mayence, 1462, 2 vol. in-fol. C'est d'après celle-là qu'ont été faites celles d'Emmerick, 1465, 2 vol. in-fol.; d'Augsbourg, in-fol., 1466; de Reutlingen, in-fol., 1469, de Rome, 1471; de Mayence, 1472; de Naples, in-fol., 1476; de Venise, in-fol., 1476; de Paris, 2 vol. in-fol., 1476.

En 1542, parut à Venise une édition ayant pour titre : *Biblia latina, autore Isidoro Clario Benedicto cum scholiis*, etc., in-fol. *Venet.* L'auteur, qui a prétendu avoir découvert plus de huit mille fautes dans la Vulgate, a pris la plupart de ses notes dans Sébastien Munster. Le Prologue et les Prolégomènes de Clarius ayant été mis à l'index, ne se trouvent point dans l'édition de 1564.

En 1545, Robert Estienne publia une Bible latine, avec des notes attribuées à Vatable, et diverses leçons. Comme Robert Estienne glissa dans ses notes, qu'il voulut faire passer sous le nom de ce savant, la doctrine de Calvin, Vatable, qui était bon catholique, lui suscita un procès, que sa mort, arrivée en 1547, ne lui permit pas de terminer. Cette édition de Robert Estienne a été réimprimée plusieurs fois depuis, tant à Paris qu'ailleurs. « On peut se servir très-utilement de ces notes, purgées par les docteurs de Salamanque dans leur édition, qui parut en 2 vol. in-folio à Salamanque, en 1584, et réimprimée plusieurs fois depuis (3). »

L'édition de Didot, en 2 vol. in-4°, Paris, 1785, se distingue surtout par la beauté et la netteté des caractères; elle passe généralement pour être très-exacte. Nous dirons de même de celle qui a été donnée à Lyon en 1844, un vol. in-12, par Lambert Gentot.

(1) Bukentop. *Lux de luce*, l. III, c. I. — (2) Luc. Brug. *Præf. in annot. in Nov. Test.* — (3) D. Calmet, *loc. cit.* partie III, art. 10.

QUESTION HUITIÈME.

Dans quel sens la Vulgate a-t-elle été déclarée authentique par le concile de Trente ?

Cette question a soulevé de grands débats entre les théologiens et les interprètes, soit catholiques, soit protestants; comme c'est la déclaration même de ce saint synode qui a donné lieu à ces discussions, nous croyons devoir avant tout la reproduire textuellement. Dans le deuxième décret de la quatrième session, il est dit : « Sancta synodus considerans non parum utilitatis accedere posse Ecclesiæ Dei, si ex omnibus *latinis editionibus* quæ circumferuntur sacrorum Librorum, quænam pro authenticâ sit habenda innotescat, statuit, et declarat, ut hæc ipsa vetus et Vulgata editio, quæ longo tot seculorum usu in ipsâ Ecclesiâ probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, prædicationibus et expositionibus pro authenticâ habeatur, et ut nemo illam rejicere quovis prætextu audeat vel præsumat. » Plusieurs protestants ont reproché au concile d'avoir, par ce décret, préféré la Vulgate latine aux textes originaux, et défendu l'usage de ces mêmes textes, comme n'étant plus authentiques. Quelques théologiens catholiques ont cru aussi que le saint concile avait réellement donné à notre Vulgate la préférence sur les sources primitives. D'un autre côté, R. Simon semble ne faire de cette déclaration du concile qu'un simple décret de discipline, quand il dit : « Le décret du concile de Trente n'a été fait que pour le bon ordre, et pour empêcher toutes les brouilleries qu'auraient pu apporter les différentes versions (1). » Pour nous, nous regardons comme plus probable que le saint synode n'a point prétendu préférer la Vulgate aux textes originaux; mais nous croyons en même temps qu'il n'a pas déclaré cette version authentique seulement dans ce sens qu'elle ne contient rien de contraire à la foi et aux mœurs; nous croyons encore qu'il y a erreur à prétendre qu'il n'a voulu rien décider sur sa conformité avec les textes primitifs, mais seulement la reconnaître préférable aux autres versions latines.

PREMIÈRE PROPOSITION.

Le concile de Trente n'a point préféré la Vulgate aux textes originaux.

1. A moins que de faire violence aux paroles mêmes du décret, il est impossible de ne pas reconnaître que le concile n'a eu aucune intention de préférer la Vulgate aux textes originaux; car, loin de faire mention de ces textes, il ne parle absolument que des versions la-

(1) Voyez Bossuet, *Instruction première sur la version du N. T. imprimée à Trévoux*, t. IV, p. 373, 374.

tines qui circulaient : *ex omnibus latinis editionibus quæ circumferuntur*. Il est vrai qu'en déclarant la Vulgate authentique, il veut qu'elle soit la seule version qui soit en usage à ce titre dans les leçons publiques, les controverses, les prédications et l'explication de l'Écriture; de manière qu'on ne puisse la rejeter dans ces circonstances sous quelque prétexte que ce soit, mais il ne dit pas un seul mot contre les textes originaux. Or, est-il concevable qu'il eût gardé un silence absolu sur ces textes, s'il avait eu l'intention de leur préférer la Vulgate, et surtout d'en interdire l'usage, comme n'étant plus authentiques ?

2. On ne saurait mieux connaître le vrai sens qu'il faut ajouter aux paroles du concile, que par le témoignage des pères les plus habiles qui en ont fait partie, nous voulons dire le cardinal de Sainte-Croix, qui présida la quatrième session, et qui devint pape sous le nom de Marcel II, Melchior Canus, évêque des Canaries, André Véga, Andrada, Laynez, général des jésuites, le père Salmeron, etc. Or, tous ces théologiens, aussi bien que le cardinal Pallavicin, qui a écrit l'histoire du même concile, s'accordent unanimement à dire que le saint synode n'a voulu ni préférer la Vulgate aux textes primitifs ni interdire l'usage de ces textes. Le père Salmeron dit expressément : « Il n'était nullement question des textes hébraïques et grecs ; on avait seulement en vue de choisir parmi tant de versions latines qu'a enfantées notre siècle, celle qui méritait la préférence sur toutes les autres ; mais le saint synode a laissé liberté pleine et entière à tous ceux qui veulent faire une étude plus approfondie des Écritures sacrées, de consulter autant qu'il est nécessaire les sources grecques et hébraïques... ; nous pourrons, sans blesser l'autorité du concile, puiser des arguments et des citations dans le grec et dans l'hébreu, comme textes primitifs de l'Écriture sainte (1). » C'est aussi dans ce sens que l'ont toujours entendu les meilleurs théologiens, tels que le cardinal Bellarmin, qui convainquit Calvin de mensonge pour avoir avancé que le concile avait préféré la Vulgate aux originaux ; Génébrard, Ribera, Sérarius, Bonfrère, Sanderus, Adam, Contzen, Tannerus, Bannez, Dupin, Calmet, Bergier, etc.

3. Le concile ordonne, il est vrai, l'usage de la Vulgate pour les lectures publiques, les controverses, etc. ; mais comme il ne parle que des versions latines, il suit de son décret que, de toutes les versions en cette langue, la Vulgate est la seule dont on doive se servir, dans l'Église latine, pour le service public. C'est ainsi que les plus savants docteurs catholiques ont toujours interprété le décret du con-

(1) Salmero, *Prolegom.* III. Voy. encore Andrada, *Defensio Tridentinæ fidei*. Bellarminus, *De verbo Dei*, lib. II, cap. X.

cile de Trente; ils ont pensé qu'il regardait ceux à qui les langues originales sont étrangères, ou qui n'y ont pas recours : aussi vit-on, postérieurement à ce concile, de savants interprètes catholiques consacrer leurs veilles à l'étude des textes originaux; et d'autres, dans leurs commentaires sur la Vulgate, citer ces originaux, dans les endroits où ils paraissent offrir plus de facilité et de clarté.

4. Si le concile avait prétendu interdire l'usage des textes originaux comme n'étant pas authentiques, il s'ensuivrait que tous les catholiques grecs n'auraient pas l'Écriture sainte, puisqu'ils ne se servent dans leur église que de la version des Septante pour l'Ancien Testament, et du grec original pour le Nouveau. On pourrait dire de même et à plus forte raison, des Syriens, des Arabes, des Arméniens, etc., qui n'ont que des Bibles syriaques, arabes, arméniennes, etc. Ainsi il suivrait de l'opinion de nos adversaires, que tous les chrétiens de l'Orient ne possèdent l'Écriture que dans des textes et des versions que l'Église universelle, représentée dans le concile de Trente, a solennellement rejetés comme n'étant point authentiques. Cette conséquence, qui découle nécessairement du principe posé par nos adversaires, ne suffirait-elle pas pour faire regarder leur opinion comme entièrement inadmissible?

5. Les théologiens qui soutiennent que le concile a réellement préféré la Vulgate aux textes originaux, puisqu'en la déclarant authentique et en défendant de la rejeter sous quelque prétexte que ce soit, il l'a regardée comme sacrée et inviolable, et a autorisé par là même à rejeter le texte hébreu et la version des Septante, quand ils sont fautifs ou contraires à la Vulgate (1), ces théologiens, disons-nous, n'ont pas considéré, sans doute, qu'une traduction ne peut jamais être plus authentique que son texte original, tant que ce texte n'est pas altéré et corrompu pour le fond des choses, et que le texte hébreu n'a nullement subi d'altérations et d'interpolations dans sa substance. On y remarque des fautes, il est vrai; mais ces fautes sont-elles si nombreuses et si considérables, qu'elles intéressent le fond de la religion, qu'elles attaquent la foi et les bonnes mœurs, et qu'elles aient dénaturé quelque fait important dans la partie historique? Sont-elles de nature à ne pouvoir être corrigées? n'en ferait-on pas, au contraire, disparaître un bon nombre, si, à l'aide d'une critique sage et éclairée, on confrontait soigneusement les manuscrits et les anciens interprètes? «Si l'on faisait à l'égard du texte hébreu, dit D. Calmet, ce que l'on a fait à l'égard de la Vulgate, que l'on consultât les manuscrits et les anciens interprètes, suivant les règles d'une bonne et

(1) Voy. Melchior Canus, *De locis theol.* lib. II, cap. XIII et XV. Gregor. Valentia, l. VIII, c. V. Suaresius, *in 3 partem D. Thom. q. 7.*

sage critique, on en ôterait certainement un très-grand nombre de fautes, et on le rendrait peut-être plus pur que n'est la Vulgate même; car, en général, on doit dire que jamais texte n'a été ni mieux ni plus fidèlement conservé que le texte hébreu. Le grec n'a peut-être pas eu le même avantage; mais il est encore exempt des fautes grossières et contraires à la pureté de la foi et des bonnes mœurs (1). » Enfin les théologiens que nous combattons semblent encore avoir oublié que, tout en déclarant la Vulgate authentique, le concile de Trente a reconnu qu'elle contenait des fautes, puisqu'il a ordonné qu'elle fût imprimée le plus correctement qu'il serait possible : « Ut posthac sacra Scriptura, potissimùm verò hæc ipsa vetus et Vulgata editio quam emendatissimè imprimatur (2); » et qu'en exécution de ce décret, les papes Sixte V et Clément VIII donnèrent à Rome une nouvelle édition de la Bible, après l'avoir fait examiner et corriger par d'habiles théologiens, qui consultèrent dans leur travail le texte hébreu, la version grecque et les anciens manuscrits, dans les passages où les exemplaires variaient, ou que le latin était ambigu et équivoque, comme nous le lisons dans la bulle de Sixte V, en tête de son édition latine publiée en 1590 : « In iis tandem quæ neque codicum, neque doctorum magnâ consensione satis munita videbantur, ad Hæbræorum Græcorumque exemplaria duximus confugiendum, etc. »

Ainsi, comme l'a judicieusement remarqué D. Calmet, on peut sans blesser l'autorité du concile ni l'authenticité de la Vulgate, la confronter avec les textes originaux, et la réformer lorsqu'elle est défectueuse (3).

DEUXIÈME PROPOSITION.

Le concile de Trente n'a pas déclaré la Vulgate authentique seulement dans le sens qu'elle ne contient rien de contraire à la foi et aux mœurs, et qu'elle est préférable aux autres versions latines.

1. Si le concile, par son décret, avait voulu se borner à déclarer la Vulgate authentique seulement en ce sens qu'elle ne contient rien de contraire à la foi et aux mœurs, et qu'elle est préférable à toutes les autres versions latines, sans rien décider sur sa conformité aux textes originaux, quelle différence y aurait-il alors entre la Vulgate et tout autre ouvrage qui serait approuvé par l'Église? Elle n'aurait donc rien de plus qu'un bon livre ordinaire? Elle ne nous représenterait donc

(1) D. Calmet, *Dissert.* part. II, p. 109. — (2) Conc. Trid. *Sess.* IV, *decr.* 2. — (3) D. Calmet, *loco citato*. On peut encore consulter sur cette matière le père Fabricy, qui la traite assez au long, t. II, p. 61 et suiv., et Bellarmin dans sa *Dissertation de la Vulgate*, laquelle a été traduite en français et insérée dans la Bible de Vence, t. I, p. 1?5, cinq édition.

point la parole même de Dieu ? Elle ne serait donc pas Écriture sainte? Non, sans doute, ce serait un ouvrage propre à nous édifier, comme bien d'autres, mais rien de plus. Il nous semble que cette conséquence serait inévitable.

2. On ne doit point considérer comme authentique une version qui ne représente point la substance de son original : or, si la Vulgate n'avait d'autre mérite que de ne rien contenir de contraire à la foi et aux bonnes mœurs, on ne serait pas assuré pour cela qu'elle représente suffisamment les textes originaux; car, outre ce qui touche à la doctrine et aux mœurs, ces mêmes textes renferment encore une partie considérable qui concerne l'histoire et la chronologie. Si donc la Vulgate ne représentait pas fidèlement la substance de cette partie historique et chronologique, on pourrait la rejeter sur ce point en alléguant son infidélité; mais ne tombe-t-on pas alors sous la condamnation du décret, qui défend de la rejeter sous quelque prétexte que ce puisse être? *ut nemo illam rejicere quovis prætextu audeat vel præsumat.*

3. En frappant d'anathème quiconque dirait que les livres sacrés tels que les contient la Vulgate ne sont pas canoniques (1), en prescrivant l'usage de cette version dans les controverses, les leçons publiques, les prédications et les explications de l'Écriture, et en lui donnant la préférence sur toutes les autres, le saint concile ne suppose-t-il pas qu'elle représente suffisamment les sources primitives, qui sont les livres inspirés, la parole de Dieu même?

On objecte que, soit les théologiens qui ont assisté au concile de Trente, et qui ont été comme les promoteurs du décret, soit les écrivains consciencieux qui ont fait l'histoire de ce concile, tous affirment unanimement que la Vulgate y a été déclarée authentique seulement dans le sens qu'elle ne contient rien de contraire à la foi et aux mœurs. Mais il faut considérer quel est le sens des paroles de ces théologiens et de ces historiens. Or, en lisant Pallavicin, un des historiens du concile, on voit que leur dessein a été uniquement de dire que les pères du synode n'avaient pas prétendu déclarer la Vulgate exempte de tout défaut, même le plus léger, mais seulement de toute faute assez grave et assez importante pour porter atteinte à la foi et aux mœurs, ainsi, il n'a pas été question de limiter le décret au sens que lui prêtent ceux qui font cette objection.

On voit maintenant d'un côté, que la Vulgate, sans avoir été préférée par le concile de Trente aux textes originaux, jouit d'une autorité irréfragable en matière de dogme et de morale, et de l'autre, que l'Église, en la déclarant authentique, l'a reconnue par là même conforme, au moins quant à la substance, aux sources primitives

(1) Conc. Trid. *Sess.* IV, *decret.* 1.

inspirées, et que sa déclaration, envisagée sous ce rapport, n'est pas seulement un simple décret de pure discipline, mais encore un véritable jugement doctrinal.

§ IV. *Des versions d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion.*

1. Depuis l'établissement de la religion chrétienne, plusieurs écrivains entreprirent de faire de nouvelles traductions grecques de l'Ancien Testament, sous prétexte que la traduction des Septante n'était pas assez conforme au texte hébreu. La première de ce genre est celle qui parut la douzième année de l'empire d'Adrien, et la cent-vingt-huitième de Jésus-Christ, et qui a pour auteur le Juif Aquila de Sinope, ville dans le Pont. Saint Jérôme dit en plusieurs endroits qu'Aquila était très-savant, et qu'il s'est attaché dans sa version à traduire le texte mot à mot, mais avec une fidélité et une littéralité par trop scrupuleuse (1). Cependant Aquila voulant rendre sa traduction plus littérale encore, en donna une seconde édition, mais tellement obscure qu'il est difficile d'y rien comprendre sans avoir sous les yeux le texte hébreu. Il ne nous reste de cette version que des fragments dans les Commentaires de saint Jérôme sur Jérémie, Ézéchiel et Daniel.

2. Symmaque, né en Samarie, et chrétien judaïsant, c'est-à-dire ébionite (2), donna sa version grecque de l'Ancien Testament vers la fin du IIe siècle : au lieu de s'appliquer à rendre le texte original mot à mot, comme Aquila, il en cherche le sens, et le reproduit toujours en style élégant, mais quelquefois avec trop de liberté. Il retoucha son ouvrage dans une seconde édition (3). On n'en a conservé que des fragments.

3. Théodotion, qui était d'Éphèse et juif ébionite (4), composa sa version vers le milieu du IIe siècle. Il y suit assez ordinairement les Septante pas à pas, excepté dans les endroits où il croit qu'elle s'éloigne de l'hébreu ; au point qu'on dirait qu'il n'a voulu que faire une révision des Septante. Moins libre que Symmaque, Théodotion n'est pourtant pas aussi littéral qu'Aquila (5). L'Église a adopté sa traduction du prophète Daniel. Il ne nous reste de la version de Théodotion, comme des deux précédentes, que de simples fragments.

(1) Hier. *in Isai.* c. XLIX. *in Ose.* c. II. *in Habac.* c. III. *Epist.* 138 *ad Marcellam*, et *Epist.* 125 *ad Damas.* — (2) Euseb. *Hist.* l. VI, c. XVII. Hier. *Præf. in libr. Esdr. et Nehem.* — (3) Hieron. *in Isaiæ*, c. I. — (4) Iren. *Adv. hæres.* l. III, c. XXI. Hier. *Præf. in Catalog. scriptor. ecclesiast. ubi de Origene*, et *in Habac.* c. III. — (5) Hieronym. *Præf. in Job.*

§ V. *Des cinquième, Sixième et Septième éditions, et des collections d'Origène.*

1. Outre les Septante et les versions d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion, il y en avait trois autres également en grec, qui existaient encore au temps d'Origène; comme on ignore le nom de leurs auteurs, on les a désignées par les noms de *Cinquième*, *Sixième* et *Septième édition*, par allusion au numéro de la colonne que chacune occupait dans les Hexaples d'Origène. Toutes les trois contenaient les Psaumes et les petits Prophètes; la Cinquième et la Sixième comprenaient de plus le Pentateuque et le Cantique des cantiques; et la Cinquième et la Septième les deux derniers livres des Rois; des fragments en furent découverts à Paris, par Bruns, dans un hexaplaire syriaque manuscrit.

2. Le reproche que les Juifs et les Samaritains faisaient aux chrétiens de n'avoir ni de n'entendre les véritables Écritures, fut un des motifs qui portèrent Origène à présenter, dans un tableau synoptique, plusieurs versions grecques en regard avec notre texte original, écrit en caractères grecs et hébreux. Ces travaux d'Origène sont cités dans les anciens sous les noms de *Tétraples*, d'*Hexaples* et d'*Octaples*, c'est-à-dire à quatre, à six et à huit colonnes. On croit assez généralement que les Tétraples, qui comprenaient les versions d'Aquila, de Symmaque, des Septante et de Théodotion, et qui formaient un ouvrage à part, furent le premier travail d'Origène (1). Lorsque plus tard il ajouta à ces quatre versions le texte hébreu écrit en caractères grecs et hébreux, tout ce corps d'ouvrage prit le nom d'Hexaples (2). Ce grand docteur s'étant ensuite procuré deux autres anciennes versions grecques, les joignit, sous le nom de Cinquième et Sixième édition, à cette même collection des Hexaples, qui devint par là même un recueil d'Octaples ou à huit colonnes (3). Enfin le savant père ayant encore découvert une autre version grecque, la réunit, sous le nom de Septième édition, à ce dernier recueil, qu'on aurait pu appeler *Ennéaples*, c'est-à-dire à neuf colonnes.

La critique la plus sage comme la plus éclairée a présidé à ce travail précieux. Origène n'épargna rien pour faire disparaître de la version des Septante les fautes qui s'y étaient glissées, soit par l'ignorance ou l'inadvertance des copistes, soit par la témérité de quelques critiques (4). D'après les témoignages des anciens sur cette collection d'Origène, on a supposé que la disposition en était telle que la table suivante la représente.

(1) B. de Montfaucon, *Prælim. in Hexapla Origenis*, cap. I, § 3, pag. 9 seqq. — (2) T. Rufinus, *Interpretatio Euseb Hist. Eccl.* l. VI, c. XII. — (3) Epiphan. *De ponderib. et mens.* c. XIX. — (4) Origen. t. XV *Commentarior. in Matth.*

TÉTRAPLES.

1e col.	2e col.	3e col.	4e col.
version d'Aquila.	version de Symmaque.	version des Septante.	version de Théodotion.

HEXAPLES.

1e col.	2e col.	3e col.	4e col.	5e col.	6e col.	7e col.	8e col.	9e col.
Texte hébreu écrit en caractères hébreux	Texte hébreu écrit en caractères grecs.	version d'Aquila.	version de Symmaque.	version des Septante.	version de Théodotion.	5e version.	6e version.	7e version.

Cette immense et belle collection, qui formait cinquante volumes, et qui coûta vingt-sept ans de travail à Origène, fut apportée en 303 à Césarée, dans la bibliothèque de saint Pamphile, prêtre et martyr. C'est là que saint Jérôme s'en servit pour corriger ses manuscrits. Il ne nous reste de cet important ouvrage que quelques fragments, que le père de Montfaucon publia en 1713, sous le titre de : *Hexaplorum Origenis quæ supersunt*, etc.

§ VI. *Des paraphrases chaldaïques.*

On a donné aux versions chaldaïques le nom de Paraphrases, ou *Targum*, et au pluriel *Targumim*, parce qu'elles sont en effet des paraphrases et des explications du texte, plutôt que des traductions littérales (1). Elles ont dû prendre naissance vers l'époque à laquelle les Juifs ont abandonné la langue hébraïque pour faire usage du chaldéen, c'est-à-dire vers le temps des premiers Machabées. Elles n'étaient originairement que des gloses ou des explications du texte hébreu destinées aux exercices de la religion, et que des particuliers avaient probablement écrites pour leur usage; mais on ne les réduisit que plus tard en corps de paraphrases (2). On compte aujourd'hui dix paraphrases chaldaï-

(1) C'est uniquement l'usage qui a restreint le mot *Targum* au sens de paraphrase; car il signifie par lui-même *interprétation* en général, qu'elle soit littérale ou non. Or, dans le premier cas, il est synonyme de *traduction*, *version*, et ce n'est que dans le second qu'il signifie *paraphrase*. — (2) Voy. G. Fabricy, *Des titres primitifs de la révélation*, t. I, p. 115. T. H. Horne's, *Introduction to the critical study and*

ques; elles embrassent tous les livres proto-canoniques de l'Ancien Testament, Daniel, Esdras et Néhémie exceptés; le style en est plus ou moins pur, selon l'époque plus ou moins ancienne à laquelle chacune d'elles a été composée.

1. La paraphrase la plus estimée parmi les Juifs et les chrétiens est celle qu'on attribue au rabbin Onkelos; elle ne renferme que le Pentateuque, qu'elle rend, en général, si littéralement, qu'on peut la regarder comme une version proprement dite. Le chaldéen dans lequel elle est écrite se rapproche beaucoup de celui de Daniel et d'Esdras; caractère certain d'antiquité, qui ne permet pas de lui assigner une origine aussi récente que le font quelques critiques (1). Une autre preuve de sa haute antiquité, c'est qu'elle est exempte de toute fable talmudique, et qu'elle rend en quelques endroits le texte hébreu d'une manière favorable au christianisme, en appliquant au Messie des prophéties que les Juifs des temps modernes sont bien loin de lui appliquer. Le Talmud de Babylone fait vivre Onkelos au temps de Jésus-Christ; mais beaucoup d'auteurs veulent qu'il n'ait fleuri que dans le IIe siècle.

2. Une autre paraphrase chaldaïque, contenant les livres de Josué, des Juges, de Samuel, des Rois, d'Isaïe, de Jérémie, d'Ézéchiel, et les douze petits Prophètes, est attribuée à Jonathan, fils d'Uziel, que le Talmud de Babylone fait aussi contemporain de Jésus-Christ. Quoique d'un style assez châtié, cette version n'est pourtant pas écrite en un chaldéen aussi pur que celui d'Onkelos; elle contient en outre des mots exotiques et un certain nombre de fables ajoutées au texte; et, comme celle d'Onkelos, elle applique au Messie plusieurs oracles prophétiques dont les Juifs plus modernes font une autre application.

3. Une troisième paraphrase chaldaïque qui ne contient que le Pentateuque, est celle qu'on appelle *Targum du Pseudo-Jonathan*, parce qu'on l'a faussement attribuée à Jonathan. Cette paraphrase, écrite d'ailleurs en un style barbare, n'a rien de commun avec la précédente. La quantité de fables rabbiniques dont elle est remplie; une quantité innombrable de mots exotiques, divers commentaires, une grande ignorance de la langue hébraïque, la mention qui y est faite de Constantinople, des Turcs, etc., prouvent qu'elle ne peut être, dans presque toutes ses parties, que du VIIIe ou tout au plus du VIIe siècle (2).

knowledge of the holy Scriptures, vol. 2, p. 164, 165, *London*, 1822. — (1) Le père Morin, entre autres, prétend qu'elle ne devance ni le quatrième ni le sixième siècle de l'ère chrétienne. (*Exercitt. bibl.* l. II, exerc. 8, c. II, p. 321 seqq. et c. III, p. 333.) — (2) Voyez la Thèse soutenue à Berlin, le 28 janvier 1829, par Jules-Henri Pétermann; ce candidat traite avec beaucoup de sagacité et une fine critique toutes les questions qui se rattachent à cette paraphrase.

4. Le Targum du Pentateuque dit de Jérusalem, parce qu'il est écrit dans le dialecte jérusalémite, et qui n'offre seulement que quelques scholies sur certains passages, un grand nombre de fables, des mots grecs, latins et persans, est beaucoup plus récent encore, et l'on ne lui accorde presque aucune autorité.

5. Il existe encore des paraphrases chaldaïques de Job, des Psaumes et des Proverbes, que les Juifs attribuaient à Joseph l'aveugle, qui vivait, dit-on, au IIIe siècle; mais outre que le style plus ou moins barbare de ces paraphrases, aussi bien que l'ensemble de tout l'ouvrage, indique une époque bien moins ancienne, il est incontestable qu'elles sont l'ouvrage de plusieurs auteurs différents. Dathe a même prouvé que la paraphrase des Proverbes a été faite sur la version syriaque Peschito (1).

6. Viennent ensuite trois paraphrases du livre d'Esther, et une quatrième des parties deutéro-canoniques de ce livre; le Targum des cinq Meguilloth, c'est-à-dire des livres de Ruth, d'Esther, du Cantique des cantiques, des *Thrènes* ou Lamentations, et de l'Ecclésiaste, et enfin la paraphrase des Paralipomènes. Toutes ces paraphrases, qui sont remplies d'additions faites au texte et de fables puériles, sont encore très-modernes, et c'est avec raison qu'on n'en fait aucun cas dans la critique.

§ VII. *Des versions samaritaine, syriaques, arabes*, etc.

1. La version samaritaine, qu'il ne faut pas confondre avec le Pentateuque samaritain (voy. page 80), ne contient que les cinq livres de Moïse. Elle paraît assez ancienne, bien qu'on ne sache ni la date précise de son origine, ni le nom de son auteur. Elle rend en général littéralement le texte du Pentateuque samaritain, sur lequel elle a été faite, et dans les endroits où elle s'en écarte, ses leçons s'accordent toujours ou avec les autres manuscrits de ce texte, ou avec la version arabe d'Abou-Saïd, ou enfin avec le texte hébreu (2).

2. Parmi les versions syriaques connues, la plus importante est sans contredit la version *Peschito*, comme l'appellent communément les Maronites; elle a été faite sur l'hébreu, mais on ne sait ni par qui, ni précisément à quelle époque. Ce qui est constant, c'est que saint Éphrem, qui vivait au quatrième siècle, en parle comme d'un ouvrage généralement connu dans la primitive Église. Quoique faite sur l'hébreu et en général assez exactement (3), cette version a une certaine

(1) D. J. A. Dathius, *Opuscula ad criticam et interpretationem V. T. spectantia*, p. 106-129. — (2) Voy. G. B. Winer, *De versionis Pentateuchi Samaritanæ indole Dissertatio critico-exegetica. Lipsiæ* 1817. — (3) Jos. Sim. Assemani. *Biblioth. Orient.* t. II, p. 282. R. Simon, *Hist. crit. du V. T.* l. II, ch. XV.

affinité avec celle des Septante, ce qui prouve qu'elle a été réformée sur cette dernière, ou bien accommodée aux versions syriaques faites sur le texte des Septante. On remarque encore qu'elle n'est pas uniforme dans toutes ses parties; ce qui a fait penser qu'elle est sortie de la main de différents traducteurs (1).

Le Nouveau Testament, qui a été incontestablement traduit du texte grec, doit remonter à la fin du deuxième siècle, ou au commencement du troisième. On peut regarder comme les meilleures éditions du Nouveau Testament celle d'Ægidius Gutbirius, Hambourg, 1664, et celle qui porte les noms de Jean Leusden et de Charles Schaaf, Leyde, 1717.

3. En général les versions arabes ne sont pas d'un grand poids dans la critique, soit parce qu'elles sont peu anciennes, soit parce que la plupart ont été faites non sur les textes originaux, mais sur d'autres versions avec assez de négligence; soit enfin parce que la traduction en est parfois trop libre, et que les copistes ont mis peu d'exactitude en écrivant leurs exemplaires. C'est une opinion assez généralement reçue parmi les critiques, que la version arabe de tous les livres de l'Ancien Testament contenus dans les Polyglottes de Paris et de Londres, à l'exception du Pentateuque, de Josué et de Job, a été faite sur le grec des Septante corrigé soit par Hésychius, soit par Lucien, etc.; mais un examen approfondi de la partie de cette version qui embrasse les livres historiques, excepté Josué, les Paralipomènes et Esther, a prouvé à Rœdiger que cette opinion n'était pas entièrement vraie. Or voici le sentiment de ce critique sur ce point : 1° La version arabe n'a point pour source le grec des Septante; 2° les parties qui ont été faites sur la version syriaque sont : les livres des Juges, de Ruth et de Samuel; les onze premiers chapitres du premier livre des Rois; le deuxième livre des Rois, depuis le vers. 17 du ch. XII jusqu'au ch. XXV inclusivement; enfin Néhémie, depuis le vers. 28 du ch. IX jusqu'au ch. XIII inclusivement; 3° les portions faites sur le texte hébreu sont : dans le premier livre des Rois, les ch. XII et suivants jusqu'au XXIe inclusivement; et dans le deuxième livre des Rois, les onze premiers chapitres avec la dernière partie du douzième; 4° la première partie de Néhémie, c'est-à-dire depuis le commencement du livre jusqu'au vers. 27 du ch. IX, quoique faite d'abord par un Juif sur le texte original, a été interpolée dans la suite par un chrétien qui a suivi la version syriaque (2).

(1) Jacob. Christoph. Iselius, *Specimen observationum ad oriental. philologiam et criticam pertinentium*, cap. III. Le Long, *loc. cit.* c. II, p. 102. J. Jahn, *Introd.* pars I, c. III, § 51. — (2) Æmilius Rœdiger, *De origine et indole arabicæ librorum historicorum interpretationis libri duo. Halis Saxonum* 1829.

Nous ferons observer qu'outre la version ou paraphrase arabe du Pentateuque, composée sur l'hébreu au commencement du xe siècle par le rabbin Saadias Gaon, et dont le style n'est pas bien pur, il en est une autre, attribuée à un Juif africain du xiiie et d'un style plus rude et plus barbare encore, mais très-littérale ; Erpénius l'a publiée à Leyde en 1662. Quant au Nouveau Testament, il y en a eu beaucoup d'éditions ; les unes ont été faites sur le grec, d'autres sur la version syriaque, d'autres sur la version copte, d'autres enfin sur la Vulgate. La principale est celle des quatre Évangiles, Rome, 1590, avec la Vulgate interlignée ; elle paraît faite sur le grec. Elle a été insérée avec quelques corrections dans la Polyglotte de Paris, puis dans celle de Londres, mais avec beaucoup de nouvelles corrections.

4. La version éthiopienne de l'Ancien Testament que nous connaissons paraît être la même que celle dont saint Chrysostome fait mention (1), et dater du ive siècle, époque à laquelle Frumentius, ordonné évêque par saint Athanase, alla prêcher la religion chrétienne dans l'Abyssinie ; elle a été faite sur les Septante. Nous n'avons d'imprimé qu'une partie de cette version, mais le musée britannique de Londres possède une version entière de la Bible dans un manuscrit apporté de l'Orient par Bruce. Quant au Nouveau Testament, fait également sur le grec, le traducteur des Évangiles semble suivre tantôt les leçons d'Origène, tantôt celles de Lucien et d'Hésychius, et tantôt celles de l'ancien texte. Il a été imprimé à Rome en 1548, et cette édition a été reproduite dans la Polyglotte de Walton.

5. Nous avons en persan une traduction du Pentateuque qui ne remonte pas au delà du ixe siècle, et qui a été faite sur l'hébreu ; et une version des quatre Évangiles, traduite du syriaque, et imprimée dans la Polyglotte de Londres, d'après un manuscrit d'Édouard Pococke qui porte la date de 1314 ; enfin une troisième version contenant également les quatre Évangiles; elle passe pour être plus moderne. Abram Wheloc et Pierson, qui en sont les éditeurs, ont annoncé cette version comme traduite du grec, mais l'abbé Renaudot soutient qu'elle a été faite sur la version syriaque.

6. La version égyptienne ou copte de l'Ancien Testament paraît avoir été traduite du grec des Septante dans le iie ou le iiie siècle. Cette version n'a été publiée qu'en partie. Nous avons deux versions du Nouveau Testament ; l'une en dialecte memphitique (2), et qui a été imprimée à Oxford en 1716, par Daniel Wilkins ; elle paraît être du iiie siècle,

(1) Chrysost. *Hom.* ii *in Joannem.* — (2) La langue copte se divisait en trois dialectes : le *saïdique,* ainsi appelé de Saïd, nom de la haute Égypte ; le *memphitique* ou *copte* proprement dit, dans la basse Égypte ; et le *baschmourique,* à l'est du Delta, comme l'a démontré M. Quatremère dans ses *Recherches sur la langue et la littérature de l'Égypte.*

vu qu'elle était généralement en usage au IVe; l'autre en saïdique, qui semble remonter à la même époque, et qui a été publiée à Oxford en 1799.

7. La version arménienne fut faite sur les Septante dans le Ve siècle par Mesrob, à qui l'on attribue l'invention des lettres arméniennes; après plusieurs révisions, le docteur Zohrab, Arménien, fit paraitre à Venise, en 1805, la grande édition critique dont l'avaient chargé les religieux de Saint-Lazare.

8. Socrate, Sozomène et Philostorgue (1) disent qu'Ulphilas, évêque des Goths dans le IVe siècle, donna à ce peuple les caractères gothiques, et fit une traduction de toute la Bible, à l'exception des livres des Rois. Nous n'avions de cette version que les quatre Évangiles, et encore avec quelques lacunes, mais en 1817, l'illustre cardinal Angelo Mai découvrit dans la bibliothèque Ambrosienne deux manuscrits palimpsestes contenant presque toutes les Épîtres de saint Paul, sans compter deux fragments de saint Matthieu, qui remplissent une de ces lacunes. Le savant Charles Octave Castiglione publia une partie de ces manuscrits à Milan en 1819, et l'autre dans la même ville en 1839. La version gothique a été faite sur un texte grec; son antiquité et sa fidélité lui ont donné un rang assez élevé dans la critique.

9. La version slavonne a été faite vers le milieu du IXe siècle, par Cyrille et son frère Méthodius, natifs de Thessalonique, et apôtres slaves. Elle a été publiée à Prague en 1570. L'édition fondamentale est celle d'Ostrog, donnée en 1581. On en a fait une nouvelle à Moscou en 1783. Le Nouveau Testament a été publié plusieurs fois en tout ou en partie, à Moscou, à Kiow et en d'autres endroits. Cette version a été faite sur le grec des Septante; quoique peu ancienne, elle n'est pas sans quelque utilité pour la critique.

ARTICLE DEUXIÈME.

Des versions modernes en langue latine et en langues vulgaires.

Notre dessein n'est point de parler de toutes les versions modernes, et surtout de toutes celles qui ont été composées dans l'idiome des différents peuples du globe; nous nous bornerons à faire connaître quelques-unes de celles qui ont été écrites en langues occidentales; et, à l'occasion des traductions en langues vulgaires, nous examinerons la question importante et qui a été si vivement débattue, savoir s'il est permis à tout le monde indistinctement de lire la Bible dans ces traductions.

(1) Soc. *Hist. eccl.* l. IV, c. XXVII, ou selon quelques éditions XXXIII. Sozom. *Hist. eccl.* l. VI, c. XXXVII. Philostorg. *Hist. eccl.* l. II, c. V.

§ I. *Des versions modernes en langue latine.*

Les principales versions de ce genre sont 1° celle de Sanctès Pagnin, traduite des textes originaux, et imprimée à Lyon en 1527, avec deux brefs des papes Adrien IV et Clément VII, qui en autorisaient l'impression. On en estime la fidélité; Arias Montanus en donna à Anvers, en 1572, une édition corrigée qui se trouve encore dans les Polyglottes de Paris et Londres; 2° la traduction de l'Ancien Testament par le P. Houbigant. On convient assez généralement que le savant oratorien allait souvent trop loin dans ses corrections, surtout par rapport au texte hébreu, et qu'il ne respectait pas assez les anciennes versions; cependant le pape Benoît XIV l'honora d'un bref et d'une médaille, et le clergé de France lui accorda une pension; 3° celle du P. Weitenauer, jésuite, publiée en 1768-1773; elle est d'une latinité assez pure, et a été faite sur les textes originaux de l'Ancien et du Nouveau Testament; 4° la traduction de l'Ancien Testament, par Jean-Auguste Dathe, professeur d'hébreu à Leipzig; cette traduction, faite sur l'hébreu, est accompagnée de notes philologiques et critiques. L'auteur ne s'astreint pas à suivre les mots du texte, il cherche plutôt à rendre la pensée des écrivains sacrés. Il aurait pu cependant se rapprocher davantage de la lettre dans bien des passages, sans nuire à la clarté de sa version.

§ II. *Des versions en langues vulgaires.*

Nous ne parlerons que des principales traductions italiennes, espagnoles, allemandes, hollandaises et françaises.

1. Une version italienne très-ancienne est celle de Nicolas Malermi ou Malerbi, moine camaldule, qui la fit sur la Vulgate; elle fut imprimée à Venise en 1471, en 2 volumes, sous le titre de *Bibbia volgare istoriata.* — En 1530, Ant. Brucciolì en publia une qui fut mise à l'index; elle était composée sur le texte hébreu ou la version latine de Pagnin, et sur le texte grec. Sa meilleure édition est celle de Venise, 3 vol. in-folio, 1540, et 4 vol. avec ses commentaires, 1544. L'édition revue par Tudeschi et publiée en 1560, passe pour la plus correcte. — Une traduction italienne qui est fort estimée est celle qu'a donnée Antoine Martini, archevêque de Florence, et qui a valu à son auteur un bref très-honorable de Pie VI, du 17 mars 1778.

2. Les Juifs ont une traduction espagnole de l'Ancien Testament imprimée à Ferrare en 1553; elle a été traduite de l'hébreu mot pour mot. — Cyprien de Valère, protestant, a fait imprimer une traduction de toute la Bible sur les textes originaux, mais cette version n'est guère que la nouvelle édition d'une plus ancienne, dont l'auteur est Cassiodore de Reyna, et qui a été imprimée à Bâle en 1569. — En

1542, François de Enzinas publia le Nouveau Testament en espagnol, et en 1556 Jean Pérès en fit paraître une nouvelle édition.

3. Les Bibles allemandes les plus anciennes ne portent pas de date: quelquefois seulement on trouve écrit à la main l'année de l'impression. La plus ancienne dont on connaisse la date d'une manière certaine fut imprimée à Nuremberg et à Augsbourg en 1477. Il y en a eu plusieurs autres éditions à Nuremberg et à Augsbourg, et toutes faites sur la Vulgate. — Martin Luther est le premier qui ait fait une version de l'Écriture en allemand sur les textes originaux; et comme il n'était pas satisfait de sa première traduction, il la corrigea. On en a publié un grand nombre d'éditions. L'esprit de parti a fait regarder par plusieurs protestants la version de Luther comme un chef-d'œuvre. Sans nier toutefois qu'elle ait un certain mérite, nous ne craignons pas d'avancer qu'elle n'est nullement digne de ce titre. Depuis qu'on a poussé si loin les études sur la critique et l'exégèse bibliques, on est bien revenu sur le compte de cette version. Qui ne sait aujourd'hui que Luther manquait des connaissances nécessaires à un bon traducteur de l'Écriture? Quoi qu'il en soit, sa version a servi à faire la plupart de celles des peuples du Nord; ce qui cependant s'explique assez facilement, quand on considère que presque tous ces peuples ont embrassé la doctrine de ce novateur. — Il a paru plusieurs autres versions allemandes depuis le concile de Trente. On remarque entre autres celles de Costier, 1748; de Weitenauer, 1781-1783; de Braun, 1788; de Fischer, 1784, et de Brentano, 1797, etc. L'ouvrage de ce dernier, enrichi de commentaires, a été continué d'abord par Th. A. Dereser, et ensuite par J. M. Augustin Scholz. — Il en est deux surtout dont nous devons dire un mot; l'une est celle de Jean-David Michaëlis, laquelle se distingue par l'élégance du style, et qui malgré une certaine littéralité est pourtant très-claire, et fait souvent saisir au lecteur les nuances les plus délicates de la langue du texte sacré; elle est accompagnée d'un grand nombre de notes qui ajoutent encore à son mérite; l'autre est celle de Guillaume-Martin de Wette, qui fait preuve d'une grande connaissance de l'idiome sacré. Cette traduction est de la plus grande littéralité; il semble que l'auteur a voulu rendre chaque mot hébreu par un mot allemand; aussi est-il difficile, en bien des endroits, de donner un sens intelligible à ses phrases (1).

4. Les versions hollandaises des livres saints sont très-anciennes; mais le plus souvent les Bibles antérieures à l'année 1548 ne portent

(1) Nous croyons devoir prévenir le lecteur que les traductions faites par les protestants renferment en général des erreurs plus ou moins graves; plusieurs de celles qui ont été publiées par des catholiques en Allemagne ne sont pas à l'abri de tout reproche; l'amour de la nouveauté leur a fait quelquefois embrasser légèrement des interprétations trop hardies.

pas le nom du traducteur. En 1544, Nicolas Van Winghe en publia une dans la préface de laquelle il dit qu'il s'est servi d'une Bible flamande imprimée en Hollande en 1478. Cette version, corrigée par les théologiens de Louvain, parut à Anvers en 1599, et fut ensuite souvent réimprimée. — Nous ne parlerons ni des versions protestantes, ni de plusieurs autres composées par des prêtres appelants, nous dirons un mot seulement de celle de Guillaume Smits. Ce savant récollet a traduit en hollandais la plus grande partie des livres saints, d'après la Vulgate; son style est élégant et clair. Il y ajouta des prolégomènes pleins de savoir, mais un peu prolixes; des dissertations, des notes critiques et grammaticales; des cartes et des gravures. Un autre récollet, P. Van Hove, a continué cet excellent ouvrage. Les livres qu'ils ont traduits sont, la Genèse, l'Exode, le Lévitique, les Nombres, le Deutéronome, Tobie, Judith, Esther, Job, les Psaumes, les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique des cantiques, la Sagesse et l'Ecclésiastique; en tout 21 vol. in-8°, Anvers, 1744 et années suivantes.

5. Quant aux versions françaises, elles sont assez connues pour que nous soyons dispensés d'en faire l'énumération. Nous nous bornerons donc dans cet ouvrage à rappeler en peu de mots ce que nous avons dit dans le premier tome de notre *Introduction historique et critique*, etc., touchant les deux principales, celles de Sacy, et celle de le Gros, dite *Bible de Cologne*. La première, revue dans quelques parties, a été employée par D. Calmet dans ses *Commentaires sur le sens littéral de la Bible*, dans la *Bible de Vence* et dans celle du P. de Carrières. La seconde n'offrait d'abord qu'un mélange de deux traductions différentes; car une partie seulement des livres saints y avait été traduite sur les textes primitifs avec les différences de la Vulgate, et l'autre sur la Vulgate avec les différences de ces mêmes textes. Cette traduction n'est au fond que celle de Sacy, avec quelques changements. En 1753 parut à Cologne une nouvelle édition, dans laquelle toutes les parties de la Bible sont réellement traduites sur les textes originaux avec les différences de la Vulgate. A part quelques erreurs qui tiennent à la doctrine janséniste, et qui se trouvent dans le Nouveau Testament, la traduction de le Gros est, sans contredit, la meilleure que nous possédions dans notre langue, tant sous le rapport du style que sous celui de la fidélité.

ARTICLE TROISIÈME.

De la lecture de la Bible dans les traductions en langues vulgaires.

Nous ne saurions nous dispenser, après avoir fait connaître les principales versions en langues vulgaires, de signaler et de réfuter les erreurs où sont tombés les protestants et les jansénistes par rapport à l'usage de ces versions. Ils ont prétendu : 1° que les Écritures devaient toujours être lues au peuple en langue vulgaire, même dans la célé-

bration de la liturgie : 2° que la lecture de l'Écriture sainte était non-seulement utile, mais absolument nécessaire à tout le monde, même aux femmes ; 3° qu'elle devait être permise indifféremment à tous ; 4° enfin, que les pasteurs de l'Église n'avaient absolument aucun droit de défendre cette lecture. Ces prétentions sont autant d'erreurs qui se trouvent pleinement réfutées dans les propositions suivantes.

PREMIÈRE PROPOSITION.

L'Église n'est point obligée de lire les Écritures en langue vulgaire.

1. Il est constant qu'au temps de Jésus-Christ et des apôtres les Juifs célébraient leurs offices publics en hébreu, langue qui n'était pas alors vulgaire. Cependant Jésus-Christ et les apôtres n'ont jamais condamné cet usage : de quel droit voudrions-nous donc le condamner nous-mêmes ?

2. Si l'Église était réellement obligée de lire au peuple les Écritures en langue vulgaire, les apôtres en fondant les églises auraient dû avoir soin que ces Écritures fussent traduites dans les langues de tous les peuples qu'ils convertissaient à la foi ; par conséquent il devrait y avoir eu, dès les premiers temps du christianisme, des versions de l'Écriture dans une multitude d'idiomes différents ; mais c'est un fait qui n'a aucun fondement dans l'histoire de l'Église primitive, et aucun critique n'oserait le maintenir.

3. Le peuple des campagnes n'entendait pas le latin en Afrique du temps de saint Augustin ; cependant il n'y a jamais eu ni versions de l'Écriture ni liturgies en langue punique.

4. L'Église occidentale, dès les premiers siècles, n'a jamais lu les Écritures dans la liturgie qu'en latin, quoique depuis cette époque le latin ait cessé d'être vulgaire. Or, peut-on supposer qu'elle eût employé cette langue s'il y avait eu pour elle une obligation de faire l'office public en langue vulgaire ?

5. Enfin si l'Église était obligée de lire aux fidèles l'Écriture en langue vulgaire, elle serait par là même dans la nécessité de changer la langue de la liturgie à mesure que les langues varient. Or un pareil changement serait sujet à de très-graves inconvénients. Premièrement il y aurait une grande difficulté à traduire les livres liturgiques dans les langues de tous les peuples qui appartiennent à l'Église catholique, et de les changer à mesure que les langues varient. Secondement, il serait presque impossible que dans ces traductions et ces changements si fréquents on n'altérât pas les prières sacrées de la liturgie et les formes des sacrements. Troisièmement, cette diversité de langues employées dans l'office public empêcherait la communication des églises entre elles. Ainsi, par exemple, un prêtre français ne pour-

rait pas offrir le saint sacrifice dans les pays dont il n'entendrait pas le langage, puisque, selon les principes de nos adversaires, les simples fidèles eux-mêmes doivent comprendre la langue dans laquelle se fait l'exercice public du culte religieux, et que c'est principalement pour cette raison qu'ils imposent à l'Église l'obligation de lire les Écritures en langue vulgaire. N'est-il pas plus naturel, au contraire, que puisque l'Église est catholique, c'est-à-dire répandue par toute la terre, puisqu'elle renferme dans son sein des hommes de toutes les langues du monde, elle adopte dans sa liturgie et dans tous ses offices la langue qui est la plus généralement connue, que tous les évêques et les prêtres ont obligation d'apprendre? Quatrièmement enfin, si les prêtres pouvaient célébrer la messe et les offices en langue vulgaire, ils négligeraient insensiblement le latin, et ne comprendraient plus la Vulgate, les écrits des pères et les conciles, dont la connaissance doit pourtant se perpétuer dans l'Église. Cinquièmement, il y a certaines langues qui sont si basses et si imparfaites, que loin d'exprimer avec assez de dignité la majesté de nos divins mystères, elles les exposeraient plutôt à la dérision des peuples. On objecte, il est vrai, que si la liturgie se célébrait en langue vulgaire, le peuple, comprenant alors le sens des paroles de la messe, y assisterait avec plus de dévotion; mais il est facile de répondre: 1° que le peuple n'entendrait pas pour cela toutes les parties de la messe, soit parce qu'il y en a certaines que l'usage de toutes les églises demande qu'on récite à voix basse, soit parce que dans les grandes églises il serait impossible au célébrant de se faire entendre de tout le monde. De plus, le sens de ces prières est quelquefois si profond qu'il ne serait guère compris du vulgaire; 2° qu'on peut suppléer à ce défaut tant par les livres où se trouve l'ordinaire de la messe, que par les instructions des pasteurs: il n'est pas difficile de leur apprendre que la messe est le sacrifice du corps et du sang de Jésus-Christ. Or, il n'en faut pas davantage pour assister avec fruit à cet adorable sacrifice. On a souvent remarqué, surtout dans les pays où le protestantisme est dominant, que les catholiques assistent avec plus de dévotion à la messe, dont ils ne comprennent pas toutes les prières, que les protestants à leur service divin, quoiqu'il soit célébré en langue vulgaire. En voilà assurément assez pour prouver que la discipline de l'Église par rapport à la célébration de la liturgie en langue vulgaire est très-bien fondée.

DEUXIÈME PROPOSITION.

La lecture de l'Écriture sainte n'est pas absolument nécessaire à tout le monde.

1. La lecture privée de l'Écriture sainte est, à la vérité, nécessaire aux pasteurs des âmes, puisqu'elle leur est recommandée par l'Écriture

elle-même et par les canons, mais on ne saurait prouver qu'elle est nécessaire à tous les simples fidèles. Les protestants et les jansénistes n'ont jamais pu apporter un seul texte de l'Écriture où cette nécessité fût clairement énoncée. Quant à la tradition, non-seulement elle ne prescrit point une pareille obligation, mais elle nous enseigne une doctrine contraire. C'est ainsi que saint Irénée dit positivement que la tradition de l'Église sans les Écritures pourrait suffire, et il apporte pour exemple plusieurs nations barbares de son temps qui avaient embrassé et qui pratiquaient l'Évangile sans aucune Écriture (1). Tertullien affirme que c'est la foi qui sauve et non la lecture des Écritures; que la connaissance du symbole doit l'emporter sur la curiosité des Écritures; que de ne savoir rien au delà du symbole, c'est savoir tout (2). Clément d'Alexandrie assure que la foi s'apprend sans le secours des lettres (3), et saint Augustin enseigne expressément qu'un homme qui a la foi, l'espérance et la charité, n'a besoin des Écritures que pour instruire les autres, et qu'avec ces vertus, plusieurs vivent dans la solitude sans le secours des livres (4).

2. Pourquoi, après tout, cette lecture serait-elle absolument nécessaire au simple fidèle? Serait-ce pour connaître les vérités de la foi? Mais il les apprend de la bouche de l'Église, qui se fait entendre dans les catéchismes et les prédications. Serait-ce pour croire? mais la foi doit être le fruit de la soumission aux vérités que l'Église lui enseigne, et non point de son examen. Serait-ce parce que l'Écriture est la nourriture de l'âme? mais ce divin aliment nourrit bien plus sûrement l'âme chrétienne quand il lui est offert et préparé par l'Église, que quand elle le prend d'elle-même. Serait-ce enfin pour sanctifier le jour du Seigneur, comme dit le père Quesnel? Mais l'assistance au divin sacrifice et aux instructions chrétiennes, la participation aux sacrements et les autres œuvres de piété, qui sont toujours à la disposition des fidèles, suffisent pour remplir dignement ce devoir sacré.

TROISIÈME PROPOSITION.

La lecture de l'Écriture sainte ne doit pas être permise à tout le monde indistinctement.

Les écrivains sacrés et les pères de l'Église nous avertissent du danger qu'il y aurait à mettre la Bible dans toutes les mains indistinctement; et la raison aussi bien que l'expérience viennent à l'appui de ces autorités.

1. L'apôtre saint Pierre nous apprend que les hommes ignorants et d'une foi chancelante entendaient mal les Épîtres de saint Paul, et

(1) Irenæus, *Adv. hæres.* l. III, c. IV. — (2) Tertul. *De præscriptionibus*, c. XIV. — (3) Clem Alex. *Pædagog.* l. III, c. XI. — (4) Aug. *De doct. christ.* l. I, c. XXXIX.

causaient ainsi leur propre ruine : « In quibus sunt quædam difficilia intellectu, quæ indocti et instabiles depravant sicut et cæteras Scripturas, ad suam perniciem (1). »

2. C'est aussi ce que nous ont enseigné Origène, saint Ambroise, saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Jérôme, saint Grégoire le Grand, en nous faisant remarquer qu'il y a dans les Écritures beaucoup de choses qui, bien loin d'édifier certains lecteurs, les scandaliseraient (2).

3. La raison elle-même nous apprend que puisque la lecture de la Bible n'est pas absolument nécessaire aux simples fidèles pour faire leur salut, comme nous l'avons démontré dans la proposition précédente, il ne faut donc pas la leur permettre lorsqu'elle pourrait leur être nuisible. Or, cela arrive dans plus d'une circonstance : et d'abord il y aurait le plus grand danger à mettre une Bible entière entre les mains de jeunes personnes, parce qu'elles y trouveraient infailliblement bien des choses qui mettraient leur vertu à de fortes épreuves. Aussi les Juifs avaient-ils soin d'interdire la lecture d'une partie des livres saints aux jeunes gens. « C'est la coutume parmi les Hébreux, dit Origène, que les docteurs et les sages donnent à lire aux enfants tous les livres de l'Écriture, et même ceux qui contiennent leurs traditions, mais que l'on réserve pour un âge plus avancé le commencement de la Genèse, le commencement et la fin d'Ézéchiel et le Cantique des cantiques (3). » Or, saint Jérôme détermine cet âge à trente ans, et saint Grégoire de Nazianze à vingt-cinq. Après cela, reste-il encore quelque prétexte légitime de confier la Bible à la jeunesse ? Le danger signalé par les anciens Juifs n'est-il pas le même aujourd'hui, et n'avons-nous pas les mêmes raisons d'être aussi sévères qu'eux dans une matière aussi importante?

Mais ce n'est pas seulement à l'enfance que la lecture de la Bible peut être nuisible; elle offre encore souvent des dangers, quoique d'une autre nature, à l'âge mûr et même à la vieillesse. On peut, en effet, à tout âge être chrétien, soumis aux lois de Dieu et de l'Église, sans pour cela être à l'abri de bien des tentations dangereuses en matière de religion. Si l'on n'est pas suffisamment instruit, si l'on n'a qu'une foi chancelante, ne court-on pas les plus grands risques de causer soi-même sa propre ruine, en voulant lire un livre dans lequel on rencontrera continuellement des choses dont on ne comprendra pas le véritable sens, et qui par là même choqueront et scandaliseront cette foi chancelante et peu éclairée ? Nous pourrions, nous

(1) 2 *Petr.* III, 16. — (2) Origen. *Homil.* XXVII *in Numeros.* Ambr. *In Lucam*, l. IV, n. 26. Basil. *Epist.* I *ad Chillonem monachum.* Greg. Nazianz. *Orat.* I, n. 81. Hieron. *Epist. ad Paulinum*, et *in cap.* V *Epist. ad Galatas.* Greg. Magn. l. XVII *Moralium*, cap. XIV. — (3) Orig. *Homil.* I *in Cantic.*

en particulier, citer plusieurs exemples de chrétiens qui, se disant soumis en tous points à l'Église, tiennent de tout leur cœur à des erreurs graves, parce que des textes de l'Écriture qu'ils ne comprennent pas, et qu'ils ne sauraient comprendre sans des études préliminaires sur l'interprétation biblique, semblent les justifier.

4. La raison nous enseigne encore que lorsqu'on n'apporte pas à la lecture de l'Écriture la foi, l'humilité, la soumission, la pureté d'intention, cette lecture, loin d'être profitable, devient très-nuisible à tous ceux qui la font sans ces dispositions. Or, l'expérience de tous les jours ne prouve-t-elle pas qu'un grand nombre de personnes ne demandent aujourd'hui à lire la Bible que par un pur esprit de curiosité, pour voir s'ils ne la trouveront point en opposition avec les sciences naturelles? C'est donc profaner nos livres saints que de les abandonner à des mains si peu dignes de les toucher? C'est donc livrer l'arche sainte aux impurs Philistins, et jeter la perle précieuse sous les pas de vils animaux. Quel fruit pourra porter cette semence si pure et si sainte dans une terre si mal préparée? Nul autre que le scandale ou l'hérésie. L'histoire de l'Église nous apprend en effet que la plupart des hérésies viennent d'une lecture des livres saints faite dans des dispositions contraires à l'esprit d'humilité et à la pureté d'intention.

Les jansénistes insistent beaucoup sur ce que les saints pères exhortent toutes sortes de personnes à lire les Écritures; mais les personnes et les temps étaient bien différents. Ceux que saint Chrysostome exhortait à lire les saintes Écritures étaient des gens instruits, dociles, et qui reconnaissaient l'autorité des pasteurs. Or, il pouvait être très-utile à de pareilles personnes de relire, une fois rentrées chez elles, ce qu'on leur avait expliqué à l'église, afin de s'inculquer dans l'esprit les explications qu'elles avaient entendues de la bouche des pasteurs. On conçoit que dans ce cas la lecture de la Bible puisse non-seulement n'être pas nuisible, mais au contraire produire d'heureux fruits (1). D'ailleurs les pères exhortent pareillement tout le monde à recevoir l'eucharistie; en conclura-t-on que ceux mêmes qui n'ont pas les dispositions doivent en approcher? Ainsi, pour que nos adversaires pussent se prévaloir de l'autorité des pères, il faudrait qu'ils prouvassent que ces saints docteurs ont exhorté à lire les Écritures ceux mêmes qui n'apportaient à cette lecture qu'un sentiment d'orgueil et qu'un esprit d'indocilité à la voix des premiers pasteurs, et qui, comme ceux dont parle saint Pierre, en corrompaient le sens pour la ruine de leurs âmes. Enfin quand l'Église se montrerait aujourd'hui beaucoup plus sévère qu'autrefois, faudrait-il s'en étonner?

(1) Voyez R. Simon, *Histoire critique du V. T.* l. II, c. XXII, et *Hist. crit. des versions du N. T.* c. XLIV.

Ne pourrait-elle pas alléguer de justes motifs en faveur de cette sévérité actuelle? Personne n'ignore en effet que depuis la naissance du protestantisme, une multitude innombrable de traductions fautives et dangereuses sont sorties de son sein. Personne n'ignore encore que cette foule également innombrable de sectes, qui ont surgi de la prétendue réforme, en appelaient sans cesse au témoignage de l'Écriture expliquée par la voie de l'*examen privé*.

QUATRIÈME PROPOSITION.

Les pasteurs de l'Église ont le droit d'interdire la lecture des saintes Écritures.

1. Cette proposition est une conséquence de la vérité que nous venons d'établir; car il appartient évidemment aux pasteurs de l'Église d'interdire aux fidèles qui leur sont confiés ce qui peut leur être nuisible : or, comme nous avons démontré que la lecture des Écritures peut, dans certaines circonstances, être nuisible à quelques particuliers qui n'y apporteraient pas les dispositions convenables, il suit de là que les pasteurs de l'Église peuvent l'interdire à ces particuliers, ou du moins régler qu'aucune personne ne doit faire cette lecture sans que son pasteur ait jugé qu'elle ne peut point lui être préjudiciable.

2. La Synagogue a usé de ce pouvoir, en interdisant la lecture des premiers chapitres de la Genèse, d'Ézéchiel et du Cantique des cantiques, aux personnes qui n'avaient pas atteint un certain âge. Saint Grégoire de Nazianze a loué cette pratique des Juifs, et a souhaité de la voir établie dans l'Église. Sur quel motif pourrait-on donc refuser ce droit aux pasteurs de l'Église chrétienne? Nous ne trouvons pas, à la vérité, une semblable défense dans les canons de l'Église primitive; mais les pères ont suffisamment établi les principes de cette défense, puisqu'ils ont enseigné qu'il ne faut pas donner à tous la même nourriture, mais qu'il faut dispenser le lait aux enfants et le pain aux forts. Or, la défense de la lecture de la Bible paraît une conséquence de ces règles, dictées par la prudence et la discrétion. D'ailleurs il en est plusieurs qui ont positivement conseillé de ne pas lire tous les livres de l'Écriture. Origène ne voulait pas qu'on lût certains endroits du Lévitique. Saint Basile, consulté par le moine Chillon sur le choix de ses lectures, lui répondit qu'il ne devait lire que le Nouveau Testament, parce que la lecture de l'Ancien pouvait nuire à ceux qui sont faibles.

3. Plusieurs conciles ont usé de ce droit sans que jamais aucun catholique les ait accusés de l'avoir usurpé. C'est ainsi que le concile de Toulouse, tenu en 1229, défend, dans son quatrième Canon, aux laïques d'avoir d'autres parties de la Bible que le Psautier pour les of-

fices divins, et de se servir de traduction vulgaire. Le concile troisième de Milan, tenu sous saint Charles Borromée, déclare dans son titre IV[e], qu'il ne faut accorder l'usage des traductions de la Bible qu'aux personnes qui en auront obtenu la permission de l'évêque ou de l'inquisiteur, d'après l'avis de leur curé ou de leur confesseur. Le concile de Cambrai, tenu en 1586, veut également que la lecture de l'Écriture sainte ne soit accordée que sur la permission des évêques ou de leurs délégués.

4. Les souverains pontifes ont fait de semblables défenses toutes les fois que les circonstances y ont donné lieu. Ainsi, dans sa lettre aux fidèles du diocèse de Metz, le pape Innocent III se plaint de ce que les laïques se servaient de traductions vulgaires, et méprisaient les justes remontrances que leur faisaient les pasteurs à ce sujet. La quatrième règle de l'Index donné par Pie IV, selon l'intention et l'ordonnance du saint concile de Trente, porte que comme il est constant par l'expérience qu'une permission générale de lire la Bible en langue vulgaire, donnée sans restriction, est plus nuisible qu'utile aux hommes, à cause de leur témérité, il faut s'en rapporter au jugement de l'évêque ou de l'inquisiteur, afin que, de l'avis du curé ou du confesseur, il accorde par écrit la permission de lire les saintes Écritures en langue vulgaire dans des traductions faites par des auteurs catholiques, aux fidèles qu'ils croiront devoir tirer de cette lecture quelque fruit pour leur avancement dans l'esprit de foi et de piété; mais que quiconque osera se dispenser de cette permission, ne pourra point recevoir l'absolution de ses péchés.

On a objecté que l'Index n'ayant pas été reçu en France, ne saurait y faire loi. Mais ce raisonnement ne nous semble point concluant. « Il importe fort peu, dit très-judicieusement R. Simon, de savoir que la règle de l'Index qui défend aux particuliers de lire l'Écriture en leur langue, qu'ils n'en aient auparavant obtenu la permission, n'est point reçue en France. C'est assez qu'on sache que les théologiens qui ont composé cette règle assurent qu'ils n'ont fait leur défense qu'après avoir reconnu par expérience que les Bibles en langue vulgaire, étant mises entre les mains de tout le monde, apportent ordinairement plus de dommage que d'utilité aux affaires de la religion. On doit peser les raisons de ces sages théologiens, sans se mettre beaucoup en peine si leur règle est reçue en France, ou non (1). » D'ailleurs cette règle quatrième de l'Index a été reçue dans un assez grand nombre d'endroits pour qu'on ne puisse pas raisonnablement alléguer qu'elle n'a pas été approuvée en France. Elle est en effet en vigueur dans l'Italie, l'Espagne, le Portugal, et dans beaucoup d'autres lieux, et elle a été reçue par plusieurs conciles même en France.

(1) R. Simon, *Hist. critique des versions du N. T.* c. XLIV.

Ainsi ceux d'Aix, d'Avignon, de Bordeaux, d'Arles, de Narbonne, de Tours, de Toulouse, de Cambrai, de Malines et de Milan, l'ont adoptée dans leurs décrets.

5. Enfin c'est le sentiment des auteurs les plus graves, des théologiens les plus distingués, que l'Église peut faire une pareille défense; c'est celui de la faculté de théologie de Paris dans sa censure contre Érasme, celui de Gerson, d'Alphonse de Castro, de Soto de Catharin, des cardinaux du Perron, Bellarmin et Richelieu; celui de Fromond et même d'Estius, dans son commentaire sur saint Paul.

COROLLAIRE.

D'après tout ce qui vient d'être dit dans cet Article, il est facile de tirer les conséquences suivantes : 1° L'Église n'a jamais défendu aux laïques la lecture des textes originaux et des anciennes versions. 2° Les versions en langue vulgaire ne sont point défendues d'une manière absolue par l'Église universelle. 3° Quelques églises qui les ont défendues ne l'ont pas fait absolument et pour tous les fidèles, mais seulement pour ceux à qui cette lecture pouvait être préjudiciable. 4° Ces versions n'ont été défendues qu'à raison des circonstances, de manière que si les circonstances n'avaient pas lieu, ces églises cesseraient de les défendre. C'est ainsi que dans les pays protestants, tels que l'Angleterre, les États-Unis, on a permis cette lecture, soit pour obvier aux objections des protestants, qui accusent les pasteurs catholiques de tenir les peuples dans l'ignorance, soit pour empêcher les catholiques de lire les Bibles protestantes. 5° Bien qu'il ne soit point généralement défendu de lire les versions de l'Écriture en langue vulgaire, lorsqu'elles ont été faites par des auteurs catholiques et approuvées par les ordinaires, il y aurait beaucoup de danger pour les simples fidèles à en faire usage sans en avoir pris conseil de leur curé ou de leur confesseur. 6° Ce n'est pas sans raison que plusieurs souverains pontifes ont condamné la société établie en Angleterre sous le nom de *Société biblique*, et dont le but est de répandre chez tous les peuples des versions de l'Écriture en langue vulgaire; car puisque la lecture de l'Écriture sainte n'est pas utile à tous, et qu'elle demande certaines conditions pour qu'on puisse en profiter, il s'ensuit qu'on ne peut la mettre entre les mains de tous et particulièrement des ignorants, et que ce livre étant obscur et difficile, et demandant beaucoup de foi et de soumission, il doit occasionner bien des erreurs et des extravagances; il s'ensuit encore que comme l'Écriture n'est pas la seule règle de notre foi, la seule lecture du divin livre ne peut pas nous apprendre toutes les vérités que nous devons croire ou pratiquer; il s'ensuit enfin que l'Écriture devant être interprétée d'après la tradi-

tion des églises primitives, et non d'après le sens particulier, ne peut évidemment qu'égarer celui qui, négligeant les traditions primitives, et n'ayant nul égard pour l'Église, qui en est l'infaillible interprète, s'arrête uniquement à la lettre des Écritures, qu'il explique selon le sens humain. C'est pour un motif semblable que plusieurs membres de l'Église anglicane eux-mêmes se sont élevés contre ces sociétés bibliques, et les ont regardées comme tendant à détruire la doctrine et la discipline de leur église, qui ne s'appuie pas sur l'Écriture sainte seule, mais sur la tradition des premiers siècles du christianisme. (Voyez le livre intitulé : *Réflexions sur les avantages d'un concile entre l'Église romaine et l'Église anglicane pour terminer leurs différends, par Samuel Wix, ministre anglican.*)
7° Les simples prêtres ne peuvent jamais permettre aux fidèles la lecture des Bibles publiées par des auteurs qui ne sont pas catholiques. Cette permission est du domaine exclusif de l'autorité supérieure. Ils sont en droit d'interdire l'usage même de celles qui sont faites par des catholiques, quand elles ne sont pas approuvées par l'autorité ecclésiastique; mais pour qu'une Bible soit munie de cette sanction, la seule légitime, il ne suffit pas que les éditeurs de l'Écriture sainte fassent imprimer, sur sa couverture et dans leurs prospectus, cette épigraphe devenue de mode aujourd'hui : *avec l'approbation de tel ou tel évêque;* il faut de plus que cette approbation elle-même soit publiée dans les propres termes du prélat qui l'a donnée, après avoir examiné ou fait examiner, par des théologiens de son choix, la Bible soumise à son examen. Or, parmi les Bibles françaises qui se publient en si grand nombre depuis quelques années, les unes ne sont que des réimpressions d'anciennes éditions, les autres sont des traductions nouvelles. Il ne suffit pas, pour les premières, qu'elles portent en titre leur ancienne approbation, il faut encore qu'elles soient revêtues d'une déclaration authentique, émanée de l'autorité spirituelle, qui constate qu'elles sont conformes aux éditions anciennes déjà approuvées. On comprend, en effet, que beaucoup de fautes essentielles peuvent se glisser dans des reproductions de ce genre, soit par la mauvaise foi, soit par l'ignorance, soit enfin par l'incurie d'un nouvel éditeur (1). Quant aux traductions nouvelles, il n'en est pas une seule qui ait été approuvée par l'autorité ecclésiastique.
8° Il y a beaucoup de danger à donner aux laïques même les plus

(1) Quelques théologiens ont taxé de sévérité excessive ce que nous disons ici. Nous l'avouons franchement, nous ne comprenons pas la justesse de ce reproche, surtout en France, où depuis quelques années la réimpression des traductions de la Bible se fait avec une légèreté incroyable, et est manifestement devenue un objet de spéculation. Ainsi, jusqu'à ce qu'on ait détruit nos raisons, nous ne pouvons consciencieusement changer de sentiment.

instruits des traductions qui ne reproduisent que le texte sans aucune explication. La Bible, en effet, est remplie de locutions qui n'ont rien de commun avec celles de notre propre langue. Le lecteur donc, instruit d'ailleurs, mais qui n'aura pas fait une étude particulière du langage familier aux écrivains sacrés, prendra continuellement le change. Souvent un mot qui paraît l'équivalent de celui du texte, fournit une objection insoluble, à moins d'être dûment expliqué. La Vulgate latine ayant le plus ordinairement imité la concision de l'original sacré, devient inintelligible ou même tout à fait contraire à son propre sens, dans une traduction française qui n'explique pas ses termes. De plus, combien de choses qui nous révoltent au premier abord, et qui paraissent naturelles, bonnes et louables, quand on nous en a donné la vraie signification ! Combien de difficultés, proposées par Voltaire et autres philosophes, se dissipent devant une simple observation d'histoire ou de critique ! Ce sont ces considérations qui ont porté tous les traducteurs capables de comprendre l'esprit de l'Église, à faire toujours accompagner leurs versions des explications qui sont nécessaires pour saisir le vrai sens de nos saintes Écritures, et à les défendre, par ce moyen, des attaques téméraires de l'impiété.

APPENDICE.

Des Bibles polyglottes.

On a donné le nom de polyglottes aux Bibles qui réunissent ensemble plusieurs textes ou plusieurs versions en langues différentes (1). Quoique le premier ouvrage de ce genre soit la collection d'Origène, qui réunissait en effet des textes et des versions de langues différentes, on ne le comprend ordinairement pas dans cette classe. Parmi les Polyglottes, les unes contiennent tous les livres de l'Écriture, c'est-à-dire l'Ancien et le Nouveau Testament, et les autres ne renferment qu'une partie de l'Écriture, comme l'Ancien ou le Nouveau Testament, ou même quelques livres seulement. Les premières s'appellent *Polyglottes générales*, et les dernières *Polyglottes particulières ;* nous dirons quelques mots sur les principales.

1. La première Polyglotte générale qui ait paru est celle du cardinal Ximenès, imprimée en 1515, à Alcala de Hénarès, en Espagne; on la nomme communément la *Bible de Complute* ou *d'Alcala;* elle est en 6 volumes in-folio et en quatre langues. Elle contient le texte hébreu, la paraphrase chaldaïque d'Onkelos sur le Pentateuque seulement, la version grecque des Septante et l'ancienne version latine ou Italique. On n'y a point mis d'autre traduction latine du texte hé-

(1) Le terme *polyglotte* est composé de deux mots grecs dont l'un, πολὺς, signifie *plusieurs, nombreux,* et l'autre, γλῶσσα ou γλῶττα, *langue.*

breu que cette dernière, mais on en a joint une littérale au grec des Septante. Pour représenter plus exactement les anciens exemplaires grecs, les éditeurs ont imprimé le texte du Nouveau Testament sans accents. On a placé à la fin un apparat des grammairiens, des dictionnaires et des tables. — La seconde Polyglotte est celle qui parut chez Plantin, en 1569-1572. Comme elle fut imprimée à Anvers et par l'autorité et aux frais de Philippe II, roi d'Espagne, on la nomme indifféremment la *Polyglotte royale de Philippe II*, ou la *Polyglotte d'Anvers*. Outre ce qui était déjà dans la Bible de Complute, on a ajouté dans cette édition 1° des paraphrases chaldaïques sur Josué et tous les autres livres de l'Écriture, avec la traduction latine de ces paraphrases; 2° une version latine littérale du texte hébreu, pour l'utilité de ceux qui veulent apprendre la langue hébraïque; 3° l'ancienne version syriaque du Nouveau Testament en caractères syriaques et en caractères hébreux avec des points-voyelles, pour en faciliter la lecture à ceux qui sont accoutumés à ne lire que l'hébreu, avec une interprétation latine; 4° enfin un plus grand nombre de grammaires et de dictionnaires que dans celle de Complute, et plusieurs petits traités nécessaires pour éclaircir les endroits les plus difficiles du texte.—Une troisième Polyglotte est celle de 1586, 2 vol. in-fol. Elle contient l'hébreu, le grec, la version latine de saint Jérôme et celle de Sanctès Pagnin, avec les notes de Vatable; ce qui lui a fait donner le nom de *Bible de Vatable*. Cette Polyglotte, quoique du même imprimeur, Jérôme Commelin, dit de Saint-André, et sans autre changement, porte différents frontispices, comme *Ex officinâ Sant-Andreanâ*, 1586, ou *Heidelberg*, 1599, ou enfin *Ex officinâ Commelianâ*.—La quatrième Polyglotte est celle d'Élie Hutter, imprimée à Nuremberg en 1599. Cette Bible est en six langues, savoir l'hébreu, le chaldéen, le grec et le latin, l'allemand, enfin le slave dans quelques exemplaires, ou le français dans d'autres, ou bien l'italien. Le même auteur a aussi publié le Nouveau Testament en douze langues, dont six, qui sont le syriaque, l'hébreu, le grec, l'italien, le français et l'espagnol, occupent la première page; les six autres, qui remplissent la seconde page, sont le latin, l'allemand, le bohémien, l'anglais, le danois et le polonais. Ce Nouveau Testament fut imprimé en 1600; l'auteur le réduisit à quatre langues dans une édition qu'il donna en 1603.—La cinquième Polyglotte est celle de le Jay, Paris 1645. Elle a cet avantage sur la Bible royale de Philippe II, que les versions syriaques et arabes de l'Ancien Testament y sont avec des interprétations latines. Elle contient de plus, sur le Pentateuque, le texte hébreu-samaritain, et la version samaritaine en caractères samaritains. Le Nouveau Testament contient de plus une traduction arabe avec sa traduction latine. On n'y trouve ni apparat, ni grammaires, ni dictionnaires, comme dans les deux autres Polyglottes, ce qui rend

imparfait ce grand ouvrage, recommandable d'ailleurs par la beauté des caractères. —La sixième Polyglotte est celle qui fut imprimée à Londres en 1657, en 6 vol. in-folio. Elle porte les différents noms de *Polyglotte de Londres*, *Polyglotte d'Angleterre*, et *Polyglotte* ou *Bible de Walton*, parce que Bryan Walton, depuis évêque de Winchester, prit le soin de la faire imprimer. C'est de toutes les Polyglottes la plus complète et la plus commode. On y trouve la Vulgate selon l'édition revue et corrigée par Clément VIII, au lieu que dans celle de Paris, la Vulgate est telle qu'elle était dans la Bible d'Anvers avant la correction. Il y a de plus une version latine interlinéaire du texte hébreu, au lieu que dans l'édition de Paris il n'y a point d'autre version latine sur l'hébreu que notre Vulgate. Le grec des Septante n'est pas celui de la Bible de Complute, que l'on a gardé dans les éditions d'Anvers et de Paris, mais le texte grec de l'édition de Rome, auquel on a joint les diverses leçons d'un autre exemplaire grec fort ancien, appelé *Alexandrin*, parce qu'il est venu d'Alexandrie. La version latine du grec des Septante est celle que Flaminius Nobilius fit imprimer à Rome par l'autorité du pape Sixte V. Il y a de plus dans la Polyglotte d'Angleterre quelques parties de la Bible en éthiopien et en persan qui ne se trouvent point dans celle de Paris, des discours préliminaires ou prolégomènes sur le texte original, les versions, la chronologie, etc., avec un volume de diverses leçons de toutes ces différentes éditions. Enfin l'on y a joint un dictionnaire en sept langues composé par Edmon Castel en 2 volumes, ce qui fait en tout 8 vol. in-folio.

2. En 1516, Augustin Justiniani, religieux dominicain, fit imprimer à Gênes le Psautier en quatre langues, c'est-à-dire en hébreu, en grec, en arabe et en chaldéen, avec les traductions latines et des gloses. Deux ans après, il parut à Cologne, par les soins de Jean Potken, en hébreu, en latin, en grec et en éthiopien. — En 1546 les Juifs de Constantinople firent imprimer deux Pentateuques en quatre langues, mais en caractères hébreux. L'un contient en gros caractères le texte hébreu, qui a d'un côté la paraphrase chaldaïque d'Onkelos en caractères médiocres, de l'autre une paraphrase en persan composée par un Juif nommé Jacob, avec le surnom de sa ville. Outre ces trois colonnes, la version arabe de Saadias est imprimée au haut des pages en petits caractères, et au bas est placé le commentaire de Raschi. L'autre Pentateuque, imprimé en 1547, a trois colonnes comme le premier. Le texte hébreu est au milieu, à l'un des côtés se trouve une traduction en grec vulgaire, à l'autre une version en langue espagnole. Ces deux versions sont en caractères hébreux, avec les points-voyelles qui fixent la prononciation. Au haut des pages est la paraphrase chaldaïque d'Onkelos, et au bas le commentaire de Raschi. — Georges Stiernhielm, luthérien, publia en quatre langues les Évangiles sous le titre de *Quatuor*

Evangelia gothicè, ex versione Ulphilæ; item suecico, islantico, et latino idiomatibus. Stockholm, 1671. — Enfin Jean Dracontès de Carlostadt donna à Wittemberg, l'an 1566, les Psaumes, les Proverbes, Michée et Joël, en hébreu, en chaldéen, en grec, en latin et en allemand.

CHAPITRE QUATRIÈME.

DES DIFFÉRENTS SENS DE L'ÉCRITURE SAINTE, ET DES RÈGLES A SUIVRE POUR BIEN L'INTERPRÉTER.

ARTICLE PREMIER.

Des différents sens de l'Écriture sainte.

On sent de quelle importance il est pour le chrétien de connaître au juste le sens de l'Écriture, quand on considère qu'elle est la dépositaire des vérités saintes qui conduisent au salut, et que c'est sur ces divins oracles qu'il doit régler sa foi et ses mœurs. Or le sens de l'Écriture est en général celui que l'Esprit saint a eu en vue, et qu'il a eu intention de signifier; et comme dans les livres sacrés, c'est la remarque de saint Thomas, les mots et les objets exprimés par ces mots signifient également quelque chose (1), le sens se divise assez naturellement en *littéral*, qu'on appelle encore *immédiat* ou *historique*, et en *spirituel*, qu'on nomme aussi *typique* ou *mystique*. Quant au sens *figuré*, les uns le regardent comme une subdivision du sens propre, les autres le rattachent au sens spirituel. Il est donc important, quand on lit un interprète, de remarquer comment il l'envisage. A ces deux premiers sens on en a ajouté deux autres, qu'on appelle *accommodatice* et *mythique*.

§ I. *Du sens littéral.*

Le sens littéral a donné lieu à un grand nombre de questions; nous ne traiterons que les suivantes, comme plus propres à remplir le but que nous nous sommes proposé dans cet ouvrage.

QUESTION PREMIÈRE.

En quoi consiste le sens littéral?

Les interprètes ne s'accordent point sur la manière dont on doit définir le sens littéral. Quelques-uns prétendent qu'il résulte toujours des paroles prises dans leur signification *propre;* d'autres veulent

(1) Thomas. Pars III, quæst. I, art. 10.

qu'il résulte des expressions de l'Écriture prises dans leur acception *propre* ou *métaphorique*. Or on entend 1° par signification *propre*, celle qui résulte de la force naturelle des termes, et qui conserve aux expressions leur valeur grammaticale. Ainsi, quand l'Écriture dit que Jésus-Christ *a été baptisé par Jean-Baptiste dans le Jourdain*, le sens littéral et propre de ce passage, c'est qu'un homme appelé Jean a réellement plongé le Sauveur dans le fleuve qu'on nomme Jourdain. 2° Et par signification *métaphorique*, celle qui résulte des termes pris non dans leur acception naturelle et grammaticale, mais selon ce qu'ils représentent et ce qu'ils figurent dans l'intention de ceux qui s'en servent. Ainsi, quand l'Écriture donne à Jésus-Christ le nom d'*Agneau*, il est évident qu'elle ne prend pas ce terme dans le sens propre d'animal, mais qu'elle l'entend dans le sens métaphorique, parce que Jésus-Christ étant la mansuétude même, peut parfaitement être nommé agneau, qui est le symbole et l'emblème de la douceur. Cette dernière opinion nous ayant paru beaucoup plus fondée que l'autre, nous ne balançons pas à établir la proposition suivante :

PROPOSITION.

Le sens littéral est celui qui résulte immédiatement des paroles de l'Ecriture prises dans leur acception propre ou métaphorique.

1. Si le sens littéral résultait uniquement de l'acception propre des termes, il s'ensuivrait que le sens littéral de l'Écriture pourrait quelquefois être faux : car il y a dans les livres saints des propositions qui, prises dans le sens propre des termes, se trouvent absolument fausses ; telles sont, par exemple, celles qui donnent des pieds et des mains à Dieu, ou qui lui attribuent les passions des hommes. Or une telle conséquence ne suffit-elle point pour faire rejeter le principe même d'où elle découle?

2. Tout le monde est forcé de convenir que le sens littéral est celui que l'Esprit saint a voulu immédiatement exprimer, celui qui se conclut des expressions prises selon les antécédents et les conséquents. Or ce sens n'est pas toujours celui qui résulte de la valeur propre ou grammaticale des mots, mais celui qui naît de leur valeur métaphorique. Ainsi, dans cette proposition tirée de l'Apocalypse, *le lion de la tribu de Juda a vaincu* (1), l'écrivain sacré n'a pas voulu signifier immédiatement qu'un lion proprement dit a vaincu, mais que le lion entendu métaphoriquement, c'est-à-dire Jésus-Christ, a remporté la victoire. Et c'est en effet le sens résultant des antécédents et des conséquents, qui ne peuvent se rapporter à un lion véritable, mais qui

(1) *Apoc.* v, 5.

demandent absolument Jésus-Christ, dont il s'agit dans cet endroit de l'Apocalypse.

SCHOLIE.

Pour qu'un sens soit littéral, il faut qu'il soit vrai, c'est-à-dire qu'il ne soit opposé ni au contexte ni à aucun autre sens qui est lui-même incontestablement vrai, ni enfin à la tradition de l'Église; il faut de plus que la force du contexte, l'événement ou l'autorité, lui donne positivement la qualité de sens littéral (1).

COROLLAIRE.

La vérité de notre proposition étant une fois établie, il est facile d'en déduire les conclusions suivantes : 1° Tout passage de l'Écriture a nécessairement un sens littéral, puisqu'il n'y en a aucun dont les termes ne signifient point quelque chose, en les prenant dans leur acception propre ou métaphorique. 2° Ce sens ne saurait être faux, puisque c'est celui que l'écrivain sacré veut transmettre immédiatement à l'esprit du lecteur, celui qui résulte de ses paroles, entendues selon les lois du discours. Or, l'écrivain inspiré ne peut rien enseigner de faux; car, dans ce cas, l'Esprit de vérité qui l'aurait inspiré serait auteur du mensonge, ce qu'on ne peut supposer sans impiété. 3° Le sens littéral étant celui qui résulte de la signification propre et métaphorique des termes, selon que l'exigent l'usage de la langue et la connexion du discours, peut ordinairement être connu avec certitude; et quand il se trouve suffisamment prouvé, il a force de preuve en théologie. Ainsi il y a le plus grand avantage à le bien connaître; et d'ailleurs, comme c'est sur lui qu'est fondé le sens spirituel, le premier soin d'un interprète doit être de le déterminer avant tout; car vouloir rechercher le sens spirituel sans avoir découvert le littéral, c'est vouloir élever un édifice sans fondements, et tirer des conclusions sans avoir posé les prémisses (2). Et quoique le sens spirituel, qui a pour objet Jésus-Christ, son Église, les vertus chrétiennes et les biens de l'éternité, soit ordinairement plus relevé que le sens littéral, qui assez souvent se rapporte aux choses terrestres et temporelles; cependant il n'est pas si fondamental, si certain et si utile, et ne doit occuper un interprète qu'après qu'il a solidement établi le sens littéral, qui est comme la charpente de tout l'édifice (3). 4° Origène et les figuristes, tant anciens que modernes, ont évidemment eu tort de négliger le sens littéral des Écritures, sous prétexte qu'il était bas et

(1) Voyez A. Salmeron, *Prolegom*, VII, p. 71. — (2) Idem, *loco citat.* — (3) Idem, *loco citat.* p. 72.

inutile à un chrétien, et d'en exagérer les difficultés afin de recourir à l'allégorie.

QUESTION DEUXIÈME.

Un même passage de l'Écriture est-il susceptible de deux sens littéraux?

Les interprètes sont aussi partagés sur cette question, bien que la plupart se soient déclarés pour l'affirmative. Quant à nous, nous regardons comme très-probable, et même comme presque certaine, l'opinion contraire. C'est pourquoi nous ne craignons pas d'établir la proposition suivante (1).

PROPOSITION.

Un même passage de l'Écriture n'est point susceptible de deux sens littéraux.

1. Le sens littéral est celui qui résulte immédiatement de la signification propre et métaphorique des mots, selon que l'exigent l'usage de la langue et la connexion du discours, or l'usage de la langue et la connexion du discours ne sauraient admettre deux de ces sens dans le même passage sans qu'il en résultât de la confusion dans les idées, et dans le discours lui-même quelque chose de vague et d'ambigu, qui ne peut convenir à ce qui doit être la règle de notre foi.

2. Quoique Dieu ait assez de puissance pour exprimer par les mêmes discours plusieurs sens différents, il ne s'ensuit pas qu'il y ait réellement dans l'Écriture des passages où plusieurs sens littéraux se trouvent réunis, comme le prétendent nos adversaires; en effet, il semble que dans ce cas Dieu devrait donner des moyens de les reconnaître, afin d'ôter l'ambiguité dont nous venons de parler dans notre premier argument, et d'empêcher surtout qu'on ne multiplie à l'infini ces sens littéraux; car l'opinion que nous combattons une fois admise, on pourra en imaginer autant que l'on voudra; et alors la parole de Dieu ne sera plus qu'une énigme indéchiffrable, qui se prêtera indifféremment à toutes sortes d'explications, même les plus contradictoires.

3. Nos adversaires affirment qu'il y a incontestablement des passages de l'Écriture qui sont susceptibles de divers sens littéraux; mais c'est sans fondement (2); car ceux qu'ils citent en exemple, ou ne sont que des sens mystiques, ou sont des sens particuliers compris sous la gé-

(1) Quelque sentiment qu'on adopte, il faut reconnaître que l'abbé de Villefroy a poussé trop loin le principe de la multiplicité des sens littéraux de l'Écriture, puisque, selon lui, presque tous les Psaumes et les prophéties de l'Ancien Testament ont deux de ces sens; l'un qui se rapporte à l'Église judaïque, et l'autre à l'Église chrétienne. — (2) Voyez la note suivante.

néralité des expressions des écrivains sacrés, ou bien des développements, ou enfin des conséquences du sens général que les écrivains ont voulu exprimer; et cependant, pour qu'il y eût en réalité deux sens littéraux, il faudrait que ces deux sens fussent entièrement distincts, et qu'ils n'eussent entre eux aucun rapport; mais, dans ce cas encore, l'Écriture deviendrait nécessairement une énigme, un chiffre inexplicable, le jouet de l'imagination, et un amas confus de toutes sortes d'idées bizarres et contradictoires.

4. Prétendre que par là même qu'un sens se trouve vrai, il est littéral, c'est jouer sur les mots, et c'est, de plus, confondre la véritable notion du sens littéral, qui résulte de sa liaison avec les antécédents et les conséquents. Et qu'on ne dise pas que deux sens sont littéraux, lorsqu'ils paraissent également liés avec les antécédents et les conséquents, de manière que les plus habiles interprètes n'y voient point de différence, car c'est d'abord multiplier beaucoup trop ces sens littéraux, que cependant nos adversaires disent être assez rares. En second lieu, de ce qu'on ne voit point de raison de préférer un sens à un autre, on ne peut en conclure qu'il n'y en a réellement point. Si nous connaissions mieux la langue de l'Écriture et toutes les circonstances dépendantes des passages où l'on veut trouver plusieurs sens littéraux réunis dans la même expression, nous verrions peut-être une raison de préférence.

5. Quand on veut accommoder les expressions de l'Écriture à deux sens littéraux, on ne peut s'empêcher de faire à ces expressions une violence extrême; c'est ce qu'il est facile d'apercevoir en lisant, par exemple, les *Lettres* de l'abbé de Villefroy, et les *Principes discutés* des capucins ses élèves, ouvrages dans lesquels le second sens prétendu littéral, qui est rapporté à l'Église chrétienne, n'est au fond qu'un sens spirituel. A la vérité tous les défenseurs du double sens littéral n'ont pas été aussi loin, tant s'en faut, cependant ils ne sauraient appliquer leur principe sans violenter plus ou moins les expressions du texte sacré.

6. Enfin nos adversaires fondent encore leur opinion sur la doctrine des pères de l'Église, sur l'autorité du concile de Latran et sur l'enseignement des théologiens scholastiques. Or, il suffit d'une simple lecture des passages qu'on nous oppose, pour apercevoir sur-le-champ combien les interprètes qui les invoquent s'abusent d'une manière étrange dans le sens évidemment forcé qu'ils leur donnent. Ainsi, à notre avis, l'opinion qui admet un double sens littéral dans l'Écriture, ne repose sur aucun fondement solide (1).

(1) Les limites de cet *Abrégé* ne nous permettent pas de citer ces passages, pas plus que ceux que l'on tire de l'Écriture elle-même, mais on les trouvera tous complètement exposés et parfaitement expliqués dans l'excellent opuscule intitulé : *Dissertatio theologica qua sententiam vulgo receptam*, ESSE SACRÆ SCRIPTURÆ MULTIPLICEM

§ II. *Du sens spirituel.*

Le sens spirituel est celui que représentent à l'esprit non point les mots, mais les choses exprimées par les mots ; de sorte que ce sens est comme caché et enveloppé dans les choses mêmes, ce qui le distingue du sens métaphorique, qui est caché immédiatement dans les termes. C'est ainsi que tout ce que Moïse rapporte dans le XXII° chapitre de la Genèse s'applique dans le sens littéral à Isaac, qui devait être offert en sacrifice, mais s'entend de JÉSUS-CHRIST dans le sens spirituel. Le sens spirituel se divise en *allégorique*, *anagogique* et *moral* ou *tropologique*. Le sens est *allégorique* lorsque les paroles de l'Écriture, outre le sens littéral qu'elles représentent, s'entendent encore d'un objet qui appartient à la foi et à l'Église militante. Ainsi, par exemple, ce que nous lisons dans la Genèse (XVI et XXI), des deux fils qu'Abraham engendra, l'un de sa servante, l'autre de sa femme libre, signifie, d'après saint Paul lui-même, les deux Testaments, l'Ancien et le Nouveau (Gal. IV, 23 et suiv.). Le sens est *anagogique* lorsque les paroles de l'Écriture, outre leur sens littéral, en renferment un autre relatif aux choses du ciel ; comme lorsque saint Paul nous découvre la vie éternelle, où se trouve le vrai repos (Hébr. IV, 3), dans ces paroles du psaume : *Je leur jurai dans ma colère qu'ils n'entreraient pas dans le lieu de mon repos* (Ps. XCIV, 11) ; paroles qui, dans le sens littéral, signifient la terre de promission dans la Palestine. Le sens est *moral* ou *tropologique* lorsque les paroles de l'Écriture, outre leur sens littéral, en contiennent un second relatif aux mœurs, comme lorsque, sous l'obligation de *ne point lier la bouche au bœuf qui foule le grain* (Deut. XXV, 4), saint Paul nous montre (1 Cor. IX, 9, 10) celle de pourvoir à la subsistance des ministres de l'Évangile. Tous ces sens de l'Ecriture peuvent se trouver réunis dans un seul et même objet, mais considérés sous divers rapports ; ainsi Jérusalem est *littéralement* la ville métropole de la Judée ; *allégoriquement*, l'Église de JÉSUS-CHRIST ; *moralement*, l'âme fidèle, et *anagogiquement*, la cité céleste. Ils ont été compris et caractérisés dans les deux vers suivants :

Littera gesta docet : quid credas, allegoria :
Moralis, quid agas : quò tendas, anagogia.

Ce sens spirituel a donné lieu à plusieurs questions trop importantes pour que nous puissions les passer sous silence.

INTERDUM SENSUM LITTERALEM, *nullo fundamento satis firmo niti*, *demonstrare conatur* Joan. Theodor. Beelen, etc. Lovanii 1845.

QUESTION PREMIÈRE.

Faut-il admettre dans l'Écriture des sens spirituels ?

Plusieurs critiques d'Allemagne ont prétendu dans ces derniers temps que le sens littéral était le seul véritable, et que par conséquent il ne fallait point admettre de sens spirituel. C'est l'opinion qu'a soutenue entre autres G. L. Bauer (1). Nous regardons cette opinion comme tout à fait erronée ; c'est pourquoi nous tenons pour seul vrai le sentiment émis dans la proposition suivante :

PROPOSITION.

Il faut admettre dans l'Écriture des sens spirituels.

1. Les Juifs ont de tout temps expliqué les Écritures d'une manière mystique, nous en avons une preuve irrécusable dans leurs paraphrases et leurs commentaires. En effet, dans leurs paraphrases comme dans leurs commentaires, ils donnent à un grand nombre de passages de l'Écriture des interprétations mystiques ; ce qui fait remonter l'existence des sens spirituels jusqu'à l'époque où la langue hébraïque a cessé d'être vulgaire, puisqu'il est reconnu que c'est cette circonstance qui a rendu nécessaire la composition de ces paraphrases. Du temps de Jésus-Christ cette manière d'expliquer les livres saints était incontestablement en usage, non-seulement parmi les Juifs hellénistes, mais encore parmi ceux de la Palestine ; nous la trouvons consacrée chez les esséniens et les thérapeutes par une longue et ancienne tradition (2).

2. L'interprétation par le sens spirituel se trouve confirmée par l'usage qu'en ont fait Jésus-Christ et les apôtres, puisqu'ils ont expliqué d'une manière allégorique plusieurs passages de l'Ancien Testament. Ainsi, pour nous borner à quelques exemples, quoique nous puissions en produire un grand nombre, indépendamment de ceux que nous venons de citer dans la définition même des sens spirituels, nous dirons que l'histoire de Jonas, englouti dans le ventre d'un monstre marin, est, selon Jésus-Christ même, une figure de sa propre mort et de sa résurrection. De même ce qui est dit dans la Genèse, d'Agar et de Sara et de leurs deux fils, dans le sens littéral, est, selon l'explication infaillible de saint Paul, une allégorie des deux Testaments, c'est-à-dire de l'état de liberté chrétienne et de servitude judaïque.

(1) Georg.-Laur. Bauer, *Hermeneut. sacra*, pars I, sect. I, § 7, 8. — (2) Voyez Philo, *De circumcisione*, t. II, p. 211, edit. Maugey, et *De septenario et festis diebus*, p. 292, et *De vita contemplativa*, p. 475. Voyez aussi Joseph, *Antiq.* l. XVIII, c. I, § 5.

3. Les pères de l'Église, les conciles, les souverains pontifes, tous les interprètes anciens et modernes, catholiques et protestants, toutes les sectes d'hérétiques, en un mot tous les chrétiens de tous les temps et de tous les lieux du monde, ont admis l'existence du sens spirituel.

4. On n'aurait quelque apparence de raison de contester la réalité des sens spirituels qu'autant qu'il n'y aurait point de rapport entre l'Ancien et le Nouveau Testament; or il est impossible au contraire de ne pas reconnaître le rapport le plus grand, la correspondance la plus frappante entre ces deux Testaments, quand on considère la multitude de figures si naturelles qui ont été remarquées par les pères et par les interprètes.

5. Bauer lui-même avoue que la manière d'interpréter l'Écriture par le sens spirituel était en usage avant Jésus-Christ : « Hæc mystica litteras sacras Veteris Testamenti interpretandi ratio jam ante Christi ætatem usu recepta erat (1) ; » et il convient que cet usage a passé chez les chrétiens, qui l'ont conservé pendant un très-long temps : « Deindè ab his (Judæis) ad christianos transierit, qui isti diutissimè inhæserunt (2). » Enfin il reconnaît que tous les rabbins, tous les pères de l'Église et tous les catholiques, ont de tout temps défendu le sens spirituel, et il se plaint même de ce que les luthériens et les réformés ont reçu ce système d'interprétation, et lui ont prêté le secours de leur génie : « Non solùm autem pontificiorum interpretes, sed et lutheranæ et reformatæ ecclesiæ addicti, hanc per traditionem acceptam interpretationem allegoricam receperunt, receptam excoluerunt, suique ingenii figmentis auxerunt et amplificârunt (3). » Or, par de tels aveux, Bauer ne prononce-t-il pas sa propre condamnation ? Et la raison même, unique règle de sa critique, nous permet-elle de supposer qu'il a eu sur ce point plus de lumières que tous les anciens et tous les modernes ?

QUESTION DEUXIÈME.

Tout passage de l'Écriture a-t-il un sens spirituel, comme il en a un littéral ?

Quelques interprètes ont prétendu que le sens spirituel s'étendait à toutes les parties de l'Écriture, de manière, selon eux, qu'il n'y a pas un seul passage qui, outre le sens littéral, ne renferme encore un sens spirituel. On a donné à ces interprètes le nom de *Figuristes*, comme on a appelé *Antifiguristes* ceux qui ont soutenu l'opinion contraire. Parmi les premiers on remarque surtout Duguet et d'Asfeld, qui dans

(1) Bauer. *loc. cit.* p. 29. — (2) *Ibid.* p. 29, 30. — (3) *Ibid.* p. 43.

leur livre *Des règles pour l'intelligence de l'Écriture sainte*, étendent beaucoup le principe des allégories ; et parmi les derniers, l'abbé Léonard, qui opposa à cet ouvrage la *Réfutation des règles* et le *Traité du sens littéral et mystique de l'Écriture sainte d'après la doctrine des pères*, et Fourmont l'aîné, qui, sous le nom de Rabbi Ismaël Ben Abraham, publia contre les Règles, etc., *Mouacha* ou *Ceinture de douleur*. Opposé aux figuristes, nous établissons comme beaucoup plus probable la proposition suivante :

PROPOSITION.

Tout passage de l'Écriture ne renferme point un sens spirituel.

1. Il y a beaucoup de passages de l'Écriture qui ne peuvent être expliqués par le sens spirituel qu'en recourant à des interprétations puériles et forcées, et pour preuve de cette assertion, nous renvoyons non-seulement aux ouvrages qui ont été faits contre les figuristes, mais encore à ceux qu'ils ont composés eux-mêmes, et dans lesquels ils établissent leur opinion. Il est impossible en effet que le lecteur, pour peu qu'il connaisse les premières lois de la critique, ne soit choqué en voyant dans un grand nombre de passages l'abus étrange que font de leur système les interprètes figuristes.

2. Les pères de l'Église, malgré leur penchant pour l'allégorie, n'ont jamais osé aller si loin que nos adversaires dans ce genre d'interprétation. « Mihi, dit saint Augustin, sicut multùm videntur errare, qui nullas res gestas in eo genere litterarum aliquid aliud præter id quod eo modo gesta sunt, significare arbitrantur, ità multùm audere, qui prorsùs omnia significationibus allegoricis involuta, esse contendunt (1). » Saint Jérôme s'excuse d'avoir, dans sa jeunesse, interprété allégoriquement le prophète Abdias : « Mereri debeo veniam, quòd in adolescentiâ meâ provocatus ardore et studio Scripturarum allegoricè interpretatus sum Abdiam prophetam, cujus historiam nesciebam. » Ailleurs il reproche à Origène son excès dans les interprétations allégoriques ; il va même jusqu'à l'appeler interprète en délire : *delirus interpres* (2). Saint Épiphane ne parle pas autrement, quand il dit : « Non omnia verba opus habent allegoriâ, sed prout se habent accipienda sunt (3). » La plupart des autres pères ont également reconnu qu'il y avait des endroits dans l'Écriture qui n'étaient pas susceptibles du sens spirituel, nous nous bornerons à citer saint Eustache, Eusèbe de Césarée, quoiqu'il ait généralement suivi dans ses commentaires la méthode d'Origène, saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint

(1) August. *De civit. Dei*, l. XVII, c. III. Voyez encore l. XVI, c. II, et *Contr. Faustum*, l. XXII, c. XCIV. — (2) Hier. *Præfat. in Abdiam*. — Idem in cap. XXIX *Jerem.* Voyez encore ce père, in cap. I *Jonæ*. — (3) Epiphan. *Hæres.* LXI, l. II.

Chrysostome, Théodoret, Tertullien, et saint Grégoire le Grand (1).

On objecte, il est vrai, que les pères, malgré les aveux que nous venons de citer, donnent en général beaucoup de latitude au sens spirituel; et s'ils ne disent pas absolument que tout l'Ancien Testament, sans aucune exception, en a un, ils paraissent du moins soutenir que la plus grande partie doit s'expliquer allégoriquement (2). Mais on peut répondre que sans condamner ce sentiment des pères, il est vrai de dire que c'est l'autorité et la méthode d'Origène qui les ont entraînés un peu au delà des justes bornes, et que si d'un côté ils ont pu parler quelquefois d'une manière moins exacte, de l'autre ils admettent certains principes qui limitent beaucoup la grande étendue qu'ils semblent donner au sens figuré. L'abbé Léonard, quoiqu'il ait poussé trop loin certains principes, comme nous le verrons un peu plus bas, a démontré ce point trop clairement pour qu'un bon critique puisse encore conserver le plus léger doute à cet égard (3).

3. « Une grave et dangereuse erreur, dit judicieusement Janssens, est celle de certains exégètes qui, se persuadant que chaque sens littéral cache un sens mystique, ont rempli leurs commentaires de sens mystiques tout à fait arbitraires. Il en est résulté que quelques théologiens, peu versés dans l'étude des Écritures, s'en rapportant à ces interprètes, se sont armés contre les incrédules et contre les protestants d'arguments tirés de ces prétendus sens mystiques qui ne prouvaient rien. Par cette conduite inconsidérée ils ont fait plus de mal que de bien, en fournissant aux ennemis de notre religion un prétexte de dire que ce n'était que sur de semblables documents que les catholiques basaient leur croyance.

« Ceux-là n'étaient pas moins éloignés de la vérité, qui s'attachant à un système né dans les écoles des Juifs, et qui n'a pour fondement qu'une interprétation forcée des Écritures, savoir, que les paroles des livres saints signifient autant qu'elles peuvent signifier, ont cru que parmi plusieurs sens possibles, soit littéraux, soit mystiques, il fallait s'en tenir au plus noble, etc. Qui ne voit, en examinant un pareil système, que c'est ouvrir la porte à mille interprétations différentes de l'Écriture, à n'en faire qu'un tissu de mystères, d'allégories, de prophéties arbitraires, et nuire à la religion au lieu de la servir, en ap-

(1) Eustath. *De engastrimytho apud criticos sacr.* — Euseb. Cæsar. *Præpar. evang.* l. VIII. — Basil. *Hom.* III *in Hexamer.* — Greg. Naz. *Orat.* I, et *Orat.* II. — Chrysost. *Hom.* XIII *in Genes.* et *in Psalm.* XLVI. — Theodor. *Præfat. in Psalmos.* — Tertul. *De resurrect. carnis*, c. 19 et 20. — Gregor. Magn. *Epist. ad Leandrum*, c. IV, et l. XXI *Moral.* c. I. — (2) On peut voir leurs témoignages dans la *Lettre d'un prieur à un de ses amis au sujet de la nouvelle réfutation du livre des Règles pour l'intelligence des saintes Écritures.* — (3) Voyez-le dans son ouvrage *Du sens littéral et du sens mystique des Écritures selon la doctrine des pères*, chap. X, et dans *Remarques sur la lettre d'un prieur à un de ses amis*, p. 8-12. Ces remarques se trouvent à la suite de l'ouvrage précédent.

pelant sur toutes ces explications, ouvrages de l'imagination et du caprice, les satires des incrédules et des protestants (1) ? »

Difficultés proposés par les figuristes, et Réponses à ces difficultés.

Parmi le grand nombre de difficultés que les figuristes ont opposées au sentiment que nous venons de soutenir dans notre proposition, et dont la solution se saisit aisément à la simple lecture, nous ne signalerons que les suivantes, comme présentant quelque chose de plus spécieux.

Obj. 1° Suivant saint Paul, Jésus-Christ est la fin et le terme de la loi, *finis legis Christus;* tout ce qui est n'a été fait que pour Jésus-Christ, et ne subsiste qu'en lui: *Omnia in ipso constant;* ce qui est arrivé aux Juifs ne leur est arrivé qu'en figure: *Hæc autem omnia, in figurâ contingebant illis* (2). Ainsi Jésus-Christ, d'après le grand Apôtre, se trouve dans toute la loi et à chaque page de la loi, il est dépeint dans toutes les parties de l'Écriture, et tout l'Ancien Testament n'est que la figure du Nouveau, et par conséquent doit s'expliquer partout dans le sens spirituel.

Rép. C'est évidemment abuser de l'Écriture que d'expliquer les textes de saint Paul comme on le fait dans l'objection. Lorsque l'Apôtre dit que notre divin Sauveur est la fin et le terme de la loi, il n'est pas question de savoir si Jésus-Christ y est figuré et prédit. Il s'agit simplement de montrer qu'il est le seul auteur de la justice, que la loi ne pouvait donner par elle-même. En effet, le contexte prouve de la manière la plus claire que le sens de ce passage est que la loi, apprenant aux hommes le besoin qu'ils avaient d'une justification, et l'impuissance où ils étaient de l'obtenir par eux-mêmes, les conduisait par là au Messie, à qui il était réservé de justifier tous ceux qui croiraient en son nom. Or, selon cette explication, Jésus-Christ se trouve nécessairement la fin et le terme de la loi; et cette vérité subsiste dans l'hypothèse que la loi soit figurative ou qu'elle ne le soit pas. Saint Paul ne pense certainement pas aux figures quand il dit que tout subsiste en Jésus-Christ. Son but, dans cet endroit, est d'établir la divinité de Jésus-Christ, et il en donne pour preuve que tout ce qui existe n'existe que par l'opération de sa toute-puissance. Enfin, si l'on considère que le mot de saint Paul *figura* répond au mot grec *tupos* (τύπος), qui signifie *exemple, modèle,* comme l'ont fort bien remarqué Vatable et Ménochius, et que le dessein de l'Apôtre dans ce passage de l'Épître

(1) Janssens, *Herméneut. sacrée*, t. III, p. 227-229. Pour justifier ces réflexions de Janssens, il suffit de dire que ces partisans outrés des sens spirituels ont été jusqu'à donner une histoire de l'Église d'après celle de l'Ancien Testament. — (2) *Rom.* x, 4; *Coloss.* I, 17; 1 *Cor.* x, 11.

aux Corinthiens est de prouver que les chrétiens, non contents de leurs bonnes actions et des dons qu'ils reçoivent du ciel, doivent se purifier de plus en plus et toujours veiller sur eux-mêmes, on verra qu'il veut dire simplement que toutes les choses qui sont arrivées aux Juifs sont des exemples pour nous; qu'elles doivent nous servir de règle dans ce qui nous arrive. Ce qu'ajoute l'Apôtre immédiatement après prouve l'exactitude de cette explication : « Ces faits ont été écrits pour notre instruction, à nous qui nous trouvons à la fin des temps. Que celui donc qui croit être ferme prenne garde à ne pas tomber (1). » Enfin il s'en faut bien que saint Paul veuille établir par ces paroles que tous les événements, sans exception, de l'histoire des Juifs, aient été des figures, puisqu'il restreint ce qu'il dit à ce sujet à certains faits, par cette expression qu'il répète deux fois *hæc autem* (2).

Obj. 2° Rien n'est plus commun dans les écrits des pères que ces maximes : La lettre tue ; on demeure dans la mort avec les Juifs lorsqu'on s'arrête à l'écorce de l'Écriture ; l'Esprit seul vivifie ; il faut s'élever jusqu'au sens spirituel. Or n'est-ce pas là consacrer le principe des figuristes, qui ne s'arrêtent jamais à l'écorce de cette lettre qui tue, mais qui veulent découvrir partout ce sens plus élevé des types et des figures ?

Rép. Ces maximes se trouvent en effet assez souvent répétées dans les pères ; mais ces saints docteurs n'ont jamais prétendu pour cela porter la plus légère atteinte au sens littéral. « Il est vrai, comme le remarque fort judicieusement l'abbé de la Chambre, que, songeant plutôt à former des saints qu'à faire des savants, ils se sont souvent appliqués à trouver des sens mystiques dans la Bible, surtout lorsqu'ils parlaient aux peuples et qu'ils les instruisaient. Mais leur méthode a été bien différente lorsqu'ils ont eu affaire aux hérétiques. Ils se sont attachés scrupuleusement à les combattre par le sens littéral, qu'ils ont développé d'une manière invincible. Ainsi, loin que la lettre tue, elle établit les dogmes de la foi et sert à repousser l'erreur. 1° *La lettre de la loi tue*, lorsqu'on presse opiniâtrément la signification simple et rigoureuse des termes, sans jamais vouloir avoir recours à aucune signification métaphorique. Les anthropomorphites en ont fait la triste expérience. Attachés à la force grammaticale des expressions, ils ont donné à Dieu un corps, parce que l'Écriture dit qu'il a des pieds, des mains, des yeux, etc. 2° *La lettre de la loi tue*, quand on s'arrête au sens littéral des termes, et qu'on ne veut pas reconnaître le sens spirituel qu'ils renferment quelquefois sous leur écorce : c'est le défaut des Juifs. Ils se trompent lourdement, lorsqu'ils appliquent aux personna-

(1) 1 *Cor.* x, 11, 12. — Voyez l'excellent *Traité de la véritable religion contre les athées*, etc., par l'abbé de la Chambre, t. IV, p. 229 et suiv. Paris, 1736. — (2) Ταῦτα δέ. 1 *Cor.* x, 6, 11.

ges et aux événements de leur histoire des caractères qui ne conviennent qu'à Jésus-Christ et à son Église. 3° *La lettre de la loi tue* tant qu'on la lit sans pratiquer fidèlement ses préceptes, et sans croire ce qu'elle enseigne. Voilà au juste les sens différents que l'on peut donner aux maximes des pères dont parle l'objection. Les figuristes en abusent lorsqu'ils veulent établir sur elles l'universalité des figures à chaque page et à chaque mot de l'Écriture. Il est clair que ce système va à donner pour idées divines ce qui n'est que la production d'une imagination échauffée (1). »

QUESTION TROISIÈME.

Ne doit-on admettre que les sens spirituels indiqués par les auteurs sacrés du Nouveau Testament?

Cette question a beaucoup exercé les figuristes et leurs adversaires. Les raisons que les uns et les autres ont fait valoir en faveur de leur opinion respective se trouvent exposées en grande partie dans les ouvrages que nous avons cités dans la Question précédente. On ne peut se dissimuler que celle dont nous nous occupons actuellement est d'autant plus délicate, que toute solution quelconque sera infailliblement sujette à des difficultés, et exposera aisément au danger d'en faire de fausses applications. Cependant nous croyons pouvoir défendre, comme plus probable, l'opinion qui est émise dans la proposition suivante, et qui, sous quelque rapport, s'éloigne moins de celle des figuristes.

PROPOSITION.

Outre les sens spirituels indiqués par les écrivains sacrés du Nouveau Testament, il en est d'autres qu'une analogie parfaite entre le sens littéral et le sens figuré peut nous faire connaître.

1. Pour qu'on fût obligé de restreindre les sens spirituels de l'Écriture à ceux que les auteurs du Nouveau Testament nous ont indiqués, il faudrait que cette restriction et la défense de chercher à découvrir de ces nouveaux sens fussent prescrites par l'Écriture ou bien par une sage critique. Or nous ne trouvons rien de semblable dans aucun passage de l'Écriture. Une bonne critique, il est vrai, s'oppose à ce qu'on donne trop de latitude au sens mystique; c'est un principe que nous avons soutenu nous-même dans la Question précédente, mais elle ne défend pas à un interprète qui a solidement établi le sens littéral, de s'élever à un sens spirituel, lorsque celui-ci a une analogie frappante avec le sens littéral.

(1) *Traité de la véritable religion*, t. IV, p. 233 et suiv.

2. Il est généralement reconnu que l'Ancien Testament est la figure du Nouveau; la tradition est formelle sur ce point. D'un autre côté, les auteurs sacrés, et particulièrement saint Paul, ont interprété allégoriquement beaucoup de passages de l'Ancien Testament; or, comme ils n'ont jamais dit qu'ils avaient entièrement exploité cette mine féconde, ne pouvons-nous pas raisonnablement conclure de ce silence, que l'Esprit saint y a tenu en réserve d'autres richesses non moins abondantes, qu'une analogie entre le sens littéral et spirituel devait faire découvrir?

3. S'il était vrai que les sens spirituels assignés par les Apôtres sont les seuls qu'on doive admettre, les pères de l'Église s'y seraient scrupuleusement arrêtés. Or ils en ont proposé au contraire un grand nombre de nouveaux; et comme le dernier de ces saints docteurs n'a pas prétendu avoir épuisé lui-même la mine, quoiqu'elle eût déjà fourni tant de richesses, ne sommes-nous pas en droit de conclure qu'il peut encore y avoir dans les Écritures des sens spirituels cachés?

Ainsi nous ne pensons pas comme l'abbé Léonard (1), quand il soutient qu'il est inutile et dangereux d'aller au delà des figures manifestées par la révélation du Nouveau Testament; que c'est travailler en pure perte, et que ceux qui le font doivent craindre que ce ne soit une punition de leur hardiesse d'aspirer à connaître ce que l'Esprit de Dieu a jugé à propos de laisser ignorer; car ce principe tend évidemment à condamner de témérité tous les pères de l'Église. Mais nous croyons en même temps que dans les endroits qui sont susceptibles du sens spirituel, on ne doit pas le poursuivre dans les coins et recoins de la lettre, mais qu'il suffit que la figure subsiste dans l'ensemble, sans la suivre jusque dans les plus petits détails.

QUESTION QUATRIÈME.

Le sens mystique peut-il servir de preuve, quand il s'agit d'établir une vérité?

Quelques auteurs ont prétendu que le sens mystique ne pouvait en aucune manière être employé comme preuve en faveur d'une vérité à établir (2). Deux passages, l'un de saint Jérôme, et l'autre de saint Augustin, semblent favoriser cette opinion. Saint Jérôme, après avoir appliqué à la sainte Trinité la parabole dans laquelle le royaume des cieux est comparé au levain qu'une femme met dans trois mesures de farine (Matth. XIII, 33), ajoute : « Pius quidem sensus, sed nunquàm parabola, et dubia ænigmatum intelligentia, potest ad auctoritatem

(1) *Réfutation des règles*, etc. p. 22, 23, 46, 66, 324, 338. — (2) Voyez Bonfrerius, *Præloquia in totam Scripturam sacram*, cap. XX, sect. IV, p. 76.

dogmatum proficere (1). » Saint Augustin dit en parlant du livre de la Genèse : « Illud quod magis propheta hujus libri auctor intendit, ut ejus narratio rerum factarum, esset etiam præfiguratio futurarum, non est contentiosis et infidelibus sensibus ingerendum (2). « Cependant nous croyons devoir soutenir la proposition suivante :

PROPOSITION.

Le sens mystique, quand il est certain, peut servir de preuve en faveur d'une vérité à établir.

1. Quand le sens mystique est certain, on peut en tirer une preuve comme du sens littéral. Car si le sens mystique est certain, il est donc constant par là même que l'Esprit saint, outre le sens littéral, a eu en vue le sens mystique. Il contient donc alors une vérité émanée de Dieu même. Mais pour être assuré que tel sens mystique a été celui du Saint-Esprit, nous n'avons pas de moyens aussi sûrs et aussi faciles que lorsqu'il s'agit du sens littéral. En effet, pour connaître ce dernier sens, il ne faut ordinairement que connaître la valeur et la force des mots qu'on interprète d'après les antécédents et les conséquents ; mais la connexion du discours ne suffit pas pour s'assurer du sens spirituel. Les seuls moyens de le connaître d'une manière sûre sont l'Écriture, la tradition, l'explication infaillible de l'Église, et une correspondance parfaite entre l'objet figuratif et celui qui est figuré. Mais la preuve que l'on tire du sens mystique n'est ordinairement que probable, parce que la correspondance ne se soutient pas toujours, bien que parfois il y ait un si grand rapport, surtout lorsque l'Écriture nous donne quelque ouverture sur ce point, qu'il faudrait être opiniâtre pour ne vouloir pas s'y rendre (3). Ainsi, par exemple, l'Écriture et la tradition nous donnant Salomon comme figure de Jésus-Christ, et son règne comme figure de celui du Sauveur, nous sommes portés à regarder les richesses et la magnificence de Salomon comme signifiant les richesses ineffables de Jésus-Christ, et la sagesse de Salomon comme figurant les trésors de la Sagesse incréée qui était en lui corporellement. Le temple de Salomon, bâti avec tant de frais, nous représente tout naturellement le temple spirituel que Jésus-Christ a édifié par ses mérites et son sang. Le visage de Salomon, que tout le monde désirait voir, nous reporte sur celui de Jésus-Christ, que les hommes et les

(1) Hieronym. *lib.* II *in Matth.* — (2) Aug. *lib.* I *contra adversarium legis,* cap. XIII. — (3) « Adde verò, dit Bonfrère, subindè eam esse analogiam, proportionem et congruentiam inter figuram aliquam Veteris Testamenti, et rem in Novo Testamento exhibitam, ut difficile sit, modò absit pertinacia, hujusmodi sensum mysticum negare, maximè ubi ad hujusmodi sensum, aditum quemdam et fundamentum nobis Scriptura præbet (*Præloquia in totam Script. sacr.* cap. XX, sect. IV). »

anges désirent sans cesse contempler. Nous dirons la même chose d'Isaac, de Joseph, du passage de la mer Rouge, etc. Comme donc le sens mystique, lorsqu'il n'est établi que par cette parfaite correspondance entre la chose figurative et l'objet figuré, n'offre ordinairement qu'une preuve probable, on conçoit que saint Thomas ait dit que, communément parlant, les sens spirituels ne fournissent pas des arguments théologiques, et qu'on ne devait pas prouver les vérités de la foi par ces sortes de sens (1).

2. Les écrivains sacrés eux-mêmes ont quelquefois tiré des preuves du sens mystique pour établir leur doctrine. C'est ainsi, par exemple, que saint Matthieu, parlant du séjour de Jésus-Christ en Égypte (Matth. II, 15), présente cet événement comme l'accomplissement d'une prophétie qui concernait ce divin Sauveur, en citant cet oracle sacré : « Ut adimpleretur quod dictum est à Domino per prophetam dicentem : Ex Ægypto vocavi filium meum, « ce qu'Osée avait dit (XI, 3), dans le sens littéral, du peuple juif tiré de l'Égypte sous la conduite de Moïse. Le même évangéliste cite encore plusieurs autres passages de l'Ancien Testament dans le sens mystique (Matth. II, 17, 18. XIII, 35). De même saint Jean rapportant que Jésus, lorsqu'il était en croix, n'avait pas eu les jambes brisées comme les deux larrons (Joan. XIX, 36), affirme que cela s'est ainsi passé afin que l'Écriture fût accomplie : « Facta sunt enim hæc ut Scriptura impleretur : os non comminuetis ex eo. » Or cela avait été dit de l'agneau pascal (Exod. XII, 46. Nombr. IX, 12), qui était une figure de Jésus-Christ. Il est vrai que quelques-uns ne prennent ces citations que comme le simple rapprochement, la pure application d'un temps passé à une circonstance présente, d'un fait antérieur à un événement actuel, c'est-à-dire que comme faites uniquement dans le sens accommodatice; mais l'expression *ut adimpleretur Scriptura, etc.*, ne permet nullement cette supposition, comme nous le montrerons dans le paragraphe suivant.

QUESTION CINQUIÈME.

Quand les apôtres ont cité l'Ancien Testament, ont-ils toujours argumenté d'après le sens spirituel ?

Grotius et beaucoup de critiques après lui ont prétendu que la plupart des prophéties de l'Ancien Testament que les apôtres ont citées dans le Nouveau ne pouvaient être appliquées à Jésus-Christ dans le sens littéral, mais seulement dans un sens spirituel; qu'elles ont été accomplies littéralement dans des personnages de l'ancienne loi qui figuraient Jésus-Christ, et vérifiées dans ce divin Sauveur d'une ma-

(1) Thom. Pars III, quæst. I, art. 10.

nière plus parfaite et plus sublime (1). Sans être aussi formel, R. Simon semble dire que, comme les Juifs admettaient les sens spirituels, les arguments des écrivains sacrés du Nouveau Testament devenaient des arguments *ad hominem*, très-propres à les convaincre (2) ; ce qui insinue que les apôtres, lorsqu'ils citaient aux Juifs les oracles prophétiques de l'Ancien Testament, ne le faisaient que d'après les sens spirituels.

PROPOSITION.

Les apôtres ont souvent cité les prophéties de l'Ancien Testament dans le sens littéral.

1. Il est vrai que les écrivains du Nouveau Testament, éclairés des lumières de l'Esprit saint, connaissaient les sens spirituels et pouvaient s'en servir, tant vis-à-vis des fidèles qui croyaient à leur inspiration, que vis-à-vis des Juifs qui n'y croyaient point, parce que ces sens étaient reçus parmi eux ou qu'ils étaient conformes aux règles qu'ils suivaient eux-mêmes dans l'interprétation mystique de l'Écriture; mais ce serait bien mal raisonner, que d'en inférer que les apôtres n'ont prétendu appliquer les oracles prophétiques au Messie que dans des sens purement spirituels; car, s'il y a un certain nombre de prophéties qui dans le sens littéral ne sauraient convenir qu'à Jésus-Christ, peut-on supposer que les apôtres les lui auraient appliquées seulement dans le sens spirituel? Or il y a réellement dans les écrits sacrés des anciens Hébreux beaucoup de passages qui ne se rapportent en aucune manière aux personnages qui ont figuré dans l'ancienne loi, et Grotius ainsi que les rationalistes de ces derniers temps qui se sont appliqués à les expliquer de tout autre que de Jésus-Christ, n'ont fait que de vains et ridicules efforts. Et bien que nous n'admettions pas comme littérales toutes les prophéties que certains interprètes rapportent à ce divin Sauveur comme lui convenant dans le sens littéral, nous regardons cependant comme lui étant incontestablement et exclusivement applicables dans ce sens : 1° les paroles que Dieu adressa au serpent tentateur après la chute de nos premiers parents, et par lesquelles il lui prédit que la race de la femme lui écraserait la tête (Gen. III, 15) ; 2° la promesse que Dieu fit à Abraham de bénir toutes les nations dans un de ses descendants (XXII, 18) ; 3° la prédiction que Jacob fit à son fils Juda, que le Messie naîtrait de sa race (XLIX, 10) ; 4° la promesse de Moïse aux Juifs, que Dieu leur enverrait un prophète semblable à lui, et que s'ils ne l'écoutaient pas, le Seigneur en tirerait vengeance (Deut. XVIII, 15) ; 5° le psaume XXI, qui nous retrace les souffrances du Messie, et que Jésus-Christ s'est appliqué à lui-

(1) Grotius *in Matth.* I, 22. — (2) R. Simon, *Hist. crit. du N. T.* ch. XXI.

même sur la croix; 6° le psaume CIX, dans lequel David parle d'un prêtre selon l'ordre de Melchisédech, et dont le sacerdoce sera éternel; 7° la prophétie d'Isaïe qui annonce qu'un enfant naîtra d'une vierge et sera nommé *Emmanuel*, c'est-à-dire DIEU avec nous (Isaï. VII, 14); 8° le chapitre LIII du même prophète, qui nous peint les souffrances du Messie; 9° le passage où Daniel prédit que le Christ sera mis à mort soixante-dix semaines ou quatre cent quatre-vingt-dix ans après la reconstruction de Jérusalem (Dan. IX, 24); 10° les prophéties d'Aggée (II, 7) et de Malachie (III, 1), lesquelles annoncent que le Messie viendra dans le second temple, que les Juifs rebâtissaient alors. Nous pourrions citer encore beaucoup d'autres prophéties qui ne conviennent littéralement qu'à JÉSUS-CHRIST; mais nous nous bornons à celles-ci, qui sont les principales, et qui suffisent d'ailleurs pour réfuter la prétention de nos adversaires.

2. Si les oracles prophétiques n'étaient applicables à JÉSUS-CHRIST que dans le sens spirituel, la preuve des prophéties, preuve cependant nécessaire, manquerait à la religion; car on ne peut argumenter solidement contre les Juifs, ou que du sens littéral, ou que d'un sens spirituel bien constaté par l'Ancien Testament, ou par leur tradition universelle : or, les sens spirituels que les apôtres employaient dans leurs arguments contre les Juifs n'étant prouvés ni par l'Ancien Testament, ni par la tradition universelle de ce peuple, ne pouvaient en aucune manière vaincre l'opiniâtreté des Juifs, qui se seraient évidemment arrêtés de préférence à la lettre du texte.

3. Sans nier toutefois que quelques-uns des raisonnements employés par les apôtres contre les Juifs n'aient été des arguments *ad hominem*, nous soutenons qu'il est faux qu'ils aient toujours argumenté de cette manière; car, outre les preuves que nous venons de faire valoir contre Grotius et les rationalistes qui l'ont suivi, et indépendamment de ce que nous avons dit plus haut (page 23) de ce genre d'argument, nous dirons que cette opinion est extrêmement dangereuse. En effet, dans cette supposition, la preuve si convaincante que l'on tire des prophéties pour établir la divinité de la religion de JÉSUS-CHRIST n'aurait de force et de valeur que contre les Juifs, et elle ne serait nullement propre à convaincre les païens; conséquence que la raison elle-même repousse avec violence, et qui est en opposition avec la méthode de tous les pères de l'Église, qui ont fait un si grand usage des prophéties pour convertir les gentils. C'est ce qu'a parfaitement démontré le père Baltus dans sa *Défense des prophéties contre Grotius et R. Simon*, et dans son *Traité de la véritable religion par les prophéties* (1).

(1) Quoiqu'il y ait d'excellentes choses dans ces deux ouvrages, l'auteur n'est ce-

§ III. *Du sens accommodatice.*

1. Le sens accommodatice est celui qu'on donne à certaines paroles de l'Écriture qui en ont un différent. Ainsi le sens accommodatice a lieu quand on applique à un objet ce que l'Écriture dit d'un autre. On voit par là que ce sens est le sens de l'homme et non celui de l'Écriture, c'est-à-dire de l'Esprit saint.

2. L'exemple des saints pères et l'autorité de l'Église elle-même, qui emploie si souvent dans ses offices le sens accommodatice, prouvent qu'il est permis en certaines circonstances de détourner les expressions de l'Écriture de leur vrai sens pour en faire l'application à un autre objet. De là les prédicateurs ont fait de tous temps dans leurs sermons un grand usage de ce sens. Mais pour en user légitimement, on ne saurait se dispenser d'observer les trois règles suivantes :

Ire Règle. Il ne faut jamais donner aux paroles de l'Écriture un sens qui puisse en fausser la vraie signification. Saint Jérôme s'élève avec force contre ceux qui, sans s'inquiéter du sens que les écrivains sacrés ont donné à leurs paroles, ne suivent dans l'application qu'ils en font que leur imagination et leurs caprices (1).

IIe Règle. Il ne faut jamais donner le sens accommodatice comme sens littéral de l'Écriture, c'est-à-dire inspiré par l'Esprit saint, ni s'en servir pour établir des dogmes de foi ou des points de morale. La raison en est simple et fort naturelle; ces sens accommodatices étant uniquement l'œuvre de l'homme qui les propose, ne sauraient avoir une autorité supérieure à celle de l'homme; or, une autorité purement humaine n'est pas suffisante pour établir des vérités à croire ou à pratiquer. C'est surtout au sens accommodatice qu'on peut appliquer ces paroles de saint Jérôme, que nous avons déjà rapportées plusieurs fois : « Pius quidem sensus, sed nunquàm parabolæ et dubia enigmatum intelligentia potest ad auctoritatem dogmatum perducere (2). »

IIIe Règle. On ne doit faire usage des sens accommodatices que dans les sujets de piété. Le concile de Trente condamne formellement l'abus de ceux qui appliquent les paroles de l'Écriture sainte à des choses profanes; il enjoint même aux ordinaires de punir ces profanateurs de la parole de Dieu (3).

3. Les interprètes examinent ici si les écrivains du Nouveau Testament ont cité quelquefois les écritures de l'Ancien dans le sens ac-

pendant pas également fort dans toutes les prophéties qu'il prétend expliquer littéralement du Messie; il paraît supposer que toutes les fois que les apôtres argumentaient d'après une prophétie, elle devait s'entendre de Jésus-Christ, ou de l'Église dans le sens littéral, ce qui n'est pas toujours vrai ni avoué par les meilleurs interprètes. — (1) Hieron. *Epist. ad Paulinum.* — (2) Hieron. *lib.* II *in Matth.* c. XIII. — (3) Conc. Trid. *Sess.* IV, *decret.* 2.

commodatice. Il y en a qui ne veulent point admettre dans les apôtres de pareilles accommodations, mais qui prétendent que ces auteurs sacrés font toujours leurs citations dans le sens littéral ou spirituel. Cependant d'autres non moins exacts ne font pas difficulté d'admettre des sens accommodatices, et ils en citent quelques exemples (1). Ainsi, suivant ces interprètes, les deux oliviers dont il est parlé dans Zacharie (IV), et qui désignent le prêtre Jésus fils de Josédech et Zorobabel, signifient par accommodation, dans l'Apocalypse (XI, 4), les deux témoins. Ce que Moïse dit dans le Deutéronome (XXX) de la justice légale, est appliqué par saint Paul (Rom. x, 6 et suiv.) à la justice évangélique. Cependant la plupart de ces mêmes interprètes font observer que l'usage des sens accommodatices n'est pas fréquent dans le Nouveau Testament. Il reste seulement à savoir dans quel cas le sens est simplement *accommodatice* ou ne l'est point. Or, on peut certainement affirmer que le sens n'est pas simplement accommodatice 1° toutes les fois que l'écrivain sacré emploie une des formules : *Ainsi* DIEU *parle, l'Écriture dit, afin que l'Écriture fût accomplie;* parce que dans ce cas il donne évidemment comme le sens de DIEU ou de l'Écriture celui des paroles qu'il cite. 2° Si l'écrivain sacré a pour but, dans le passage où il fait une citation, de confirmer quelque vérité de la foi, puisque le sens simplement accommodatice ne peut avoir assez d'autorité pour cela, ainsi que nous venons de le voir. 3° Si l'auteur sacré dit que l'Écriture est accomplie; car le sens accommodatice n'étant en aucune manière le sens de l'Écriture, ne saurait en être l'accomplissement. C'est ainsi que Bonfrère, après avoir rapporté quelques passages cités dans le Nouveau Testament avec la formule *ut Scriptura impleretur, etc.*, ajoute avec raison que prétendre que tous ces passages ne peuvent être appliqués à JÉSUS-CHRIST que dans le sens accommodatice, c'est dire clairement qu'il n'y a ni prophétie ni accomplissement de prophétie, là où l'Écriture affirme au contraire qu'il y a réellement l'une et l'autre (2).

Les rationalistes d'Allemagne sont tombés dans de graves erreurs par rapport au sens accommodatice. Selon ces hardis critiques, aucune prophétie de l'Ancien Testament ne se rapporte à JÉSUS-CHRIST ni dans le sens littéral ni dans le sens spirituel, qu'ils traitent de chimérique; et par conséquent lorsque les écrivains du Nouveau Testament ont cité l'Ancien, ils ne l'ont jamais fait autrement que dans le sens accommodatice. Ainsi, au lieu d'établir les vérités de l'Évangile sur le véritable sens des Écritures, qu'ils connaissent si bien, puisque l'Esprit saint leur avait été donné pour cela, les apôtres ont mieux aimé recourir à des sens étran-

(1) Voyez Bonfrerius, *Præloq.* c. XX, sect. VII. Serarius, *Proleg. bibl.* c. XXI, quæst. XIV. — (2) Voy. Bonfrerius, *Præloq.* c. XX, sect. IV.

gers ; ainsi c'est toujours d'après ces sens étrangers qu'ils ont argumenté ; c'est uniquement sur eux qu'ils ont établi les vérités de la foi : ainsi l'argument des prophéties, que saint Pierre dit être si solide : *Habemus firmiorem propheticum sermonem* (2 Pier. I, 19), ne repose plus, selon ces téméraires auteurs, que sur des faussetés et des chimères. Ce seul point du symbole des rationalistes renverse, comme on le voit, le christianisme jusque dans ses fondements.

§ IV. *Du sens mythique.*

Le sens mythique est celui que l'on donne aux passages de l'Écriture que l'on considère comme de simples mythes. Or on entend par *mythe* (μῦθος) une tradition allégorique destinée à transmettre un fait véritable, et qui, dans la suite, a été prise, par erreur, pour le fait lui-même. Ainsi, par exemple, l'histoire de la tentation et de la chute de nos premiers parents, et celle de la tour de Babel, si on les prenait dans le sens mythique, ne seraient qu'une fiction allégorique inventée et composée par un ancien philosophe pour expliquer le mal moral et physique, et la diversité des langues, et qui dans la suite aurait été prise pour ces faits mêmes. Depuis le siècle dernier on a fortement agité la question de savoir si l'Écriture ne renfermait point de mythes. Les critiques se sont partagés comme en deux camps ; les uns se sont prononcés pour l'affirmative, les autres pour la négative. Comme la question a été soulevée par rapport à l'Ancien et au Nouveau Testament, nous croyons devoir montrer, dans deux propositions différentes, qu'il n'y a de mythes ni dans l'Ancien ni dans le Nouveau Testament, et que par conséquent le sens mythique appliqué à nos saintes Écritures est une véritable chimère, et nous ne craignons pas d'affirmer que vouloir prêter ce sens au texte sacré, c'est lui faire une violence sacrilége.

PREMIÈRE PROPOSITION.

Il n'y a point de mythes dans l'Ancien Testament.

Jahn nous paraît avoir parfaitement démontré la vérité de cette assertion ; nous empruntons donc à ce critique les preuves avec lesquelles il a combattu le système des partisans des mythes bibliques, et qui sont si claires et si péremptoires, qu'il n'est pas possible de rien leur opposer de raisonnable.

1. « La raison principale sur laquelle se fondent les prétentions de l'interprétation mythique de l'Ancien Testament se trouve déjà dans les idées de Varron. Il dit en effet que les âges du monde peuvent se diviser en temps obscurs, temps mythiques et temps historiques. Chez tous les peuples l'histoire est d'abord obscure et incertaine, ensuite mythique ou allégorique, et enfin positivement historique. Et pour-

quoi, s'est-on demandé, si ce fait existe partout, n'aurait-il pas existé chez les Hébreux?

« Les témoins qui peuvent le mieux nous fixer sur la légitimité de l'interprétation mythique de la Bible, sont sans doute les premiers chrétiens, qui eux-mêmes commencèrent par être païens, et parmi lesquels se trouvaient des hommes savants et des philosophes. Or ils ne purent ignorer le principe de Varron. Ils connaissaient la mythologie des Égyptiens, des Grecs, des Romains, des Perses, mieux sans doute que nous aujourd'hui. Dès leur jeunesse, les nouveaux convertis avaient pu se familiariser avec ces produits de l'imagination religieuse; ils les avaient longtemps honorés; ils avaient pu étudier et pu découvrir toutes les subtilités d'interprétation à l'aide desquelles on avait cherché à soutenir le crédit de ces monuments. Ensuite, lorsque ces nouveaux convertis commencèrent à lire la Bible, n'est-il pas probable qu'ils eussent de suite reconnu et démêlé les mythes, s'il en eût existé? Cependant ils ne virent dans la Bible qu'une histoire pure et simple. Il faut donc, suivant l'opinion compétente de ces juges antiques, qu'il y ait une grande différence entre le mode mythique des peuples païens et le genre de la Bible.

2. « Il a pu arriver, il est vrai, que ces premiers chrétiens, peu versés dans la haute critique, peu capables aussi de l'appliquer, et d'un autre côté accoutumés aux mythes païens, fussent peu frappés des mythes de la Bible. Mais n'est-il pas constant que plus on est familiarisé avec une chose, et plus vite on la reconnaît, même dans les circonstances dissemblables pour la forme? Si donc les histoires hébraïques sont des mythes, comment les premiers chrétiens n'ont-ils pu les découvrir; et s'ils ne l'ont pu, n'est-ce pas une preuve que ces mythes étaient tellement imperceptibles, que ce n'a été qu'après dix-huit siècles qu'on a pu les signaler?

3. « Si on veut appliquer à la Bible le principe de Varron, on n'y trouve pas ces temps obscurs ou incertains qui durent précéder l'apparition des mythes; les annales hébraïques ne les supposent jamais. Ainsi, les annales des Hébreux diffèrent essentiellement de celles de tous les autres peuples, sous le rapport de l'origine des choses. D'un autre côté, les légendes les plus antiques des autres nations débutent par le polythéisme; non-seulement elles parlent d'alliances entre les dieux et les mortels, mais elles nous racontent les dépravations et les adultères célestes; elles décrivent les guerres entre les dieux; elles divinisent le soleil, la lune, les étoiles, et admettent une foule de demi-dieux, des génies, des démons, et accordent l'apothéose à tout inventeur d'un art utile. Si elles nous montrent une chronologie, elle est ou presque nulle ou bien gigantesque; leur géographie ne nous présente qu'un champ peuplé de chimères; elles nous présentent toutes

choses comme ayant subi les plus étranges transformations, et elles s'abandonnent ainsi, sans frein et sans mesure, à tous les élans de l'imagination la plus extravagante. Mais il en est tout autrement dans les récits bibliques. La Bible commence, au contraire, par déclarer qu'il est un Dieu créateur dont la puissance est irrésistible; il veut, et à l'instant toutes choses sont. Nous ne trouvons dans ce monument divin ni l'idée de ce chaos chimérique des autres peuples, ni une matière rebelle, ni un Ahriman, génie du mal. Ici, la lune, le soleil, les étoiles, loin d'être des dieux, servent au contraire à l'usage de l'homme, lui prodiguent la clarté et lui servent de mesure du temps. Toutes les grandes inventions sont faites par des hommes qui restent toujours hommes. La chronologie procède par séries naturelles, et la géographie ne s'élance pas ridiculement au delà des bornes de la terre. On ne voit ni transformations, ni métamorphoses, rien enfin de ce qui nous montre si clairement dans les livres des plus anciens peuples profânes la trace de l'imagination et du mythe. Or, cette connaissance du Créateur sans mélange de superstition, chose la plus remarquable dans des documents aussi antiques, ne peut venir que d'une révélation divine. Car ce qu'on nous dit dans tant de livres modernes, que la connaissance du vrai Dieu finit par sortir du milieu même du polythéisme, est contredit par toute l'histoire elle-même, profane et sacrée; jamais, au contraire, cela n'arrive. Les philosophes eux-mêmes avancèrent si peu la connaissance du Dieu unique, que lorsque les disciples de Jésus-Christ annoncèrent le vrai Dieu, ils soutinrent contre eux le polythéisme. Mais quelle que soit l'origine de cette idée de Dieu dans la Bible, il est certain qu'elle s'y trouve si sublime, si pure, que les idées des philosophes grecs les plus éclairés, qui admettaient une nature générale, une âme du monde, lui sont bien inférieures. Il est vrai que cette connaissance de Dieu n'est pas parfaite, bien qu'elle soit exacte; mais cette circonstance elle-même prouve qu'elle fut parfaitement adaptée à l'état de l'homme dans un temps aussi antique. Cette imperfection même et le langage figuré, mais si clair et si simple, des documents qui nous en parlent, démontrent que ni Moïse, ni personne depuis lui, ne les a inventés pour leur attribuer ensuite une antiquité qu'ils n'auraient réellement pas eue. Cette connaissance si remarquable de Dieu a dû être conservée dans sa pureté depuis la plus haute antiquité, ou plutôt chez quelques familles depuis l'origine des choses, et l'auteur du premier livre de la Bible eut pour dessein, en le composant, d'opposer quelque chose de certain et de fondamental aux fictions et aux conceptions des autres peuples dans des temps moins anciens. Quelle nation, en effet, a conservé un seul rayon de la grande vérité que proclame le premier chapitre de la Genèse?

« Enfin une autre question se présente: comment peut-on concevoir

que ces documents de l'histoire primitive aient pu se conserver sans altération jusqu'au temps où ils furent rassemblés par Moïse? N'ont-ils point pu être grossis des additions de l'imagination poétique? cela n'est-il pas arrivé pour les traditions des autres peuples?

« On peut répondre qu'il est indubitable que les traditions bibliques, qui ont fait exception quant à leur supériorité évidente sur les autres, ont aussi fait exception quant à leur mode de transmission. Leur petite étendue rendait précisément leur conservation plus facile et plus concevable : elles furent sans doute écrites à une époque où les traditions des autres peuples n'avaient pas encore été rédigées. Leur forme écrite, leur langage simple, leurs notions précises et élémentaires, tout cela en elles est si frappant, que si l'historien qui les rassembla eût essayé de les interpoler, il se fût indubitablement trahi de deux manières, par ses idées plus modernes et par son langage plus profond et plus recherché. En voilà assez sans doute pour avertir mes lecteurs de se tenir en garde contre l'interprétation mythique de ces monuments sacrés (1). »

Pour résumer ces différents arguments de Jahn, qui prouvent jusqu'à l'évidence la fausseté du raisonnement de nos adversaires, nous dirons : 1° Les premiers chrétiens, juges les plus compétents dans la matière qui nous occupe, loin d'avoir reconnu des mythes dans l'Ancien Testament, n'y ont vu qu'une histoire pure et simple d'événements positifs et réels. 2° Il n'y a jamais eu chez les anciens Hébreux des temps obscurs ou incertains, comme chez tous les autres peuples. 3° La connaissance d'un Dieu unique et créateur de toutes choses, qui s'est toujours conservée si pure chez les Juifs seulement, n'a pu venir du polythéisme ; une véritable révélation divine a pu seule la communiquer aux hommes. 4° Les histoires de l'Ancien Testament sont les seules qui n'offrent rien d'extravagant, rien de révoltant et même rien de choquant aux yeux d'un critique éclairé qui voudra se dépouiller de tout esprit de prévention. 5° Les traditions bibliques ont pu facilement se conserver dégagées de mythes, tant par leur nature même que par la manière dont elles ont été rédigées (2).

(1) Jahn, *Biblische Archæologie. Erst. Theil. Vorrede, S.* 28, ff. Si on compare le texte de Jahn avec notre traduction, on ne manquera pas de trouver quelque différence dans la forme de plusieurs raisonnements et dans certaines expressions. Notre motif en cela a été uniquement de mettre les lecteurs étrangers au génie de la langue allemande à même de saisir la vraie pensée de l'auteur, qui, sous sa forme germanique, leur aurait paru peu concluante. Quant aux expressions que nous avons changées, elles ne nous paraissaient pas assez exactes ; mais ce changement ne peut rien ôter à la force des preuves, qui ne repose en aucune manière sur ces expressions. — (2) On peut encore consulter sur les prétendus mythes de l'Ancien Testament les ouvrages de Jean-Henri Pareau, intitulés : *Disputatio de mythicâ sacri codicis interpretatione, editio altera*, et *Institutio Veteris Testamenti, passim.* On peut voir encore sur les prétendus mythes du Pentateuque, Jahn, *Einleitung in die gœttlichen*

DEUXIÈME PROPOSITION.

Il n'y a point de mythes dans le Nouveau Testament.

Nous ne pouvons entrer dans tous les détails que nécessiterait une preuve complète de notre assertion, puisque la raison que les partisans des mythes du Nouveau Testament allèguent en faveur de leur opinion, se réduisant en dernière analyse à dire que les mystères et les miracles sont impossibles, nous devrions prouver la possibilité et l'existence réelle des uns et des autres, ce qui nous entraînerait dans le long examen d'une question qui appartient essentiellement au traité de la religion. Cependant nous en dirons assez pour convaincre, nous osons l'espérer, tout esprit raisonnable qui ne veut point se laisser aveugler par les préjugés.

1. Nous venons de démontrer qu'il n'y a point de mythes dans l'Ancien Testament, quoique l'époque si reculée des récits de la Genèse, par exemple, pourrait au premier abord fournir quelque prétexte d'en supposer dans cet antique document. Or, cette raison seule ne suffit-elle pas pour nous faire regarder non-seulement comme impossible, mais même comme souverainement ridicule, la prétention des critiques qui veulent en découvrir dans des livres tels que le Nouveau Testament? A-t-on donc oublié que ces écrits sacrés ont eu pour auteurs des témoins oculaires ou des contemporains qui touchaient au temps des faits qu'ils racontent? Car, pour qu'un fait se dénature et prenne une couleur fabuleuse, il faut qu'il passe de bouche en bouche, qu'il se charge, au moyen de cette tradition, de nouvelles circonstances de plus en plus extraordinaires, jusqu'à ce qu'il dégénère en un fait vraiment fabuleux. Ce n'est pas autrement que les mythologues expliquent la formation du mythe historique. Or cela peut se concevoir jusqu'à un certain point pour des faits anciens, qui ayant passé pendant longtemps par différentes bouches, ont pu se charger de circonstances étrangères et devenir fabuleux. Mais supposer une pareille transformation par rapport à des faits récents que les apôtres ont vus de leurs propres yeux ou pu apprendre de la bouche de ceux qui les avaient vus, c'est ce que n'admettra jamais un critique, quelque peu de lumière qu'on lui suppose.

2. Il est évident qu'on ne peut admettre des mythes dans les miracles dont saint Matthieu et saint Jean, par exemple, avaient été les témoins; car, comme on convient qu'ils étaient pleins de sincérité et très-éloignés de feindre, ils nous les ont racontés tels qu'ils les avaient vus; et comme, d'après leur récit simple et naïf, ces faits ne sont pas

Bücher des A. T. II *Theil.* I *Abschitt.* § 18, ff.; mais le savant critique donne dans plusieurs passages des explications que nous sommes loin d'approuver.

naturels, mais tout à fait miraculeux, c'est ainsi que nous devons les entendre. Quant aux autres faits dont ils n'ont pas été les témoins, ils ont pu les apprendre immédiatement de la bouche de ceux qui les avaient vus, et dont plusieurs vivaient sans doute de leur temps : or ces faits importants reçus dans leur mémoire n'ont pas eu le temps de se dénaturer et de devenir fabuleux.

Dira-t-on que les apôtres et les évangélistes, pour concilier plus de relief à leur maître, ont imaginé les mystères de sa conception, de sa tentation, de sa transfiguration, de son ascension, etc. ? Mais alors ce sont des imposteurs, et les mythologues ne doivent plus nous les vanter comme des modèles de sincérité et de candeur, tant dans leurs personnes que dans leurs ouvrages. D'ailleurs les récits du Nouveau Testament sont simples, naturels, sans affectation, et ne présentent aucun indice du genre fabuleux. Ils sont quelquefois très-laconiques et taisent bien des circonstances qui semblent nécessaires pour satisfaire une juste curiosité ; tels sont ceux de l'enfance de Jésus-Christ. On ne nous dit point ce que Jésus-Christ fit en Égypte et à Nazareth pendant les trente années qu'il y passa ; à l'exception de l'aventure du temple, tout est enveloppé dans une obscurité profonde, et cette grande lacune de l'histoire du Fils de Dieu est remplie par ces courtes paroles , *et erat subditus illis.* Certainement des historiens qui auraient voulu inventer des circonstances fabuleuses pour décorer leur héros, n'auraient pas manqué de lui faire opérer une multitude de miracles , soit en Égypte, soit à Nazareth , comme ont fait les auteurs des évangiles apocryphes.

3. Enfin les premiers chrétiens , saint Luc , saint Paul , dont nous avons les écrits, quand ils ont parlé des faits contenus dans le Nouveau Testament, les ont toujours donnés pour des faits réels ; tous les pères de l'Église les plus anciens et les plus savants n'ont jamais eu aucune idée de cette forme mythique dont on prétend que ces faits sont enveloppés, et il est incontestable que les mythologues eux-mêmes n'y auraient jamais pensé, s'ils n'avaient pas vu que cette hypothèse leur donnait un moyen plus facile que tous les autres de se débarrasser des mystères et des miracles du christianisme, qui sont en effet incompatibles avec leur nouvelle et fausse doctrine.

Ce ne sont pas les seuls arguments qu'on puisse faire valoir contre les prétendus mythes du Nouveau Testament, les preuves que l'on donne en faveur de l'authenticité et de la divinité de ce livre font encore ressortir la fausseté de ce système (1).

(1) Tout ce qui concerne la matière des prétendus mythes du Nouveau Testament a été traité d'une manière complète et convaincante par le docteur Auguste-Louis-Chrétien Heydenrich, professeur de théologie à Herborn, et directeur du séminaire. Son ouvrage, qui forme trois cahiers, a paru sous le titre de : *Ueber die Unzu-*

ARTICLE DEUXIÈME.

Des règles à suivre pour bien interpréter l'Écriture sainte.

Pour ne pas s'égarer dans l'explication de l'Écriture sainte, il y a certaines règles à observer et qu'il est très-important de bien connaître. Ces règles sont ou générales, c'est-à-dire applicables à tous les sens de l'Écriture en général, ou particulières, c'est-à-dire applicables seulement à chacun de ces sens en particulier.

§ I. *Des règles générales d'interprétation.*

Ire RÈGLE. L'Écriture doit être interprétée par elle-même : ainsi, quand JÉSUS-CHRIST ou les apôtres ont expliqué quelques passages de l'Ancien Testament, quand les prophètes ont fixé le sens de quelques lois de Moïse, en général toutes les fois qu'un écrivain inspiré aura déterminé le sens d'un passage, il ne faut jamais s'écarter de ce sens, puisqu'il est donné par le Saint-Esprit lui-même. Tout sens qui s'éloigne de l'analogie de la foi, c'est-à-dire qui serait contraire à une vérité clairement exprimée ailleurs et professée par l'Église, doit être rejetée comme nécessairement faux, puisque l'Esprit de vérité qui a inspiré les Écritures ne saurait se contredire.

IIe RÈGLE. L'Écriture doit être expliquée par la tradition des églises primitives. Il est évident que toutes ces églises ne peuvent s'être accordées à donner un sens aux paroles de l'Écriture, si JÉSUS-CHRIST ou les apôtres ne le leur avaient enseigné. Or cette explication transmise à toutes les églises venant d'auteurs inspirés, a l'autorité de l'Écriture elle-même.

IIIe RÈGLE. L'Écriture doit être interprétée selon le consentement unanime des pères ; mais, comme le remarquent les théologiens, pour que cette règle ait lieu, il faut qu'il s'agisse de la foi et des mœurs, et que ce consentement soit moralement unanime. C'est aussi ce que dit le concile de Trente, quand, « pour contenir les esprits inquiets, il ordonne que dans les choses de la foi et de la morale qui ont rapport au maintien de la doctrine chrétienne, personne, se confiant en son propre jugement, n'ait l'audace de tirer l'Écriture sainte à son sens particulier, contre l'interprétation que lui a donnée et que lui donne notre mère la sainte Église, à qui il appartient de juger du vrai sens des saintes Écritures, ou contre le sentiment unanime des pères (1). »

IVe RÈGLE. L'Écriture doit être interprétée non par la raison seule, comme l'ont prétendu les sociniens, et comme le soutiennent aujour-

læssigkeit der mythischen Auffassung des historischen im Neuen Testament und im Christenthume. Herborn 1831-1835. — (1) Le saint concile de Trente, *Sess.* IV, t. I, p. 37 ; trad. de M. Dassance.

d'hui les rationalistes, ni par des révélations immédiates, selon que le veulent les enthousiastes, ni par un secours spécial du Saint-Esprit donné à chaque particulier, suivant que l'ont admis les autres protestants, mais par l'autorité infaillible de l'Église soit assemblée, soit dispersée. De là, Vincent de Lérins dit que c'est nécessairement à l'Église catholique à tracer la ligne de l'interprétation, à cause des détours sans nombre de l'erreur (1). Fondé sur une tradition constante et universelle, le concile de Trente a aussi déclaré que les Écritures sacrées ne devaient pas être interprétées dans un sens contraire à celui qui leur est donné par l'Église, parce que c'est à elle qu'il appartient de juger du vrai sens des livres saints : « Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum (2). »

V[e] Règle. Il ne faut pas s'éloigner de l'interprétation unanime des anciens et des nouveaux interprètes catholiques, quand ils donnent leur sentiment comme certain et qu'il s'agit de la foi et des mœurs ; car tous ces interprètes ne peuvent ordinairement s'être accordés sur un sens, à moins qu'ils n'y aient été forcés par l'évidence du contexte, ou par l'autorité de la tradition. Ainsi, pour s'éloigner d'un sens qu'ils auraient unanimement donné, il faut avoir des raisons qui prouvent évidemment qu'ils se sont trompés ; il faut de plus montrer qu'ils n'ont pu apercevoir eux-mêmes ces raisons, ou que s'ils les ont entrevues, il y a eu quelque obstacle qui les a empêchés d'en saisir toute la force et toute la valeur.

§ II. *Des règles particulières au sens littéral* (3).

I[re] Règle. Les paroles de l'Écriture doivent se prendre dans le sens propre, et on ne doit recourir au sens métaphorique que dans la nécessité. Or il y a nécessité toutes les fois que les mots étant pris dans leur signification propre, il en résulte un sens évidemment faux et contraire, soit au sens certain de quelques autres endroits de l'Écriture, soit à l'autorité de la tradition et aux décisions de l'Église. Mais, et il faut bien le remarquer, cette nécessité n'existe point lorsque le sens propre conduit à des mystères et à des choses incompréhensibles, surtout quand elles ont été crues et définies par l'Église ; car Dieu peut nous révéler, et il nous a effectivement révélé des choses qui sont au dessus de notre intelligence. Ainsi c'est sans raison que les protestants, les

(1) « Necesse est, propter tantos tàm varii erroris anfractus, ut prophetiæ et apostolicæ interpretationis linea, secundùm ecclesiastici et catholici sensûs normam dirigatur (Vincent. Lirin. *Commonitorium*, c. II). » — (2) Conc. Trid. *loc. cit.* — (3) Pour bien comprendre les règles que nous allons exposer dans les deux paragraphes suivants, il faut se rappeler ce qui a été dit à l'article 1[er] sur la nature des différents sens de l'Écriture sainte.

sociniens et les rationalistes, ont voulu détourner le sens propre des paroles de l'Écriture afin de détruire tous les mystères.

IIe Règle. Pour entendre un passage de l'Écriture dans le sens métaphorique, il faut que la métaphore que l'on suppose ne soit pas contraire à l'usage des Juifs et aux lois du discours. Car si la métaphore n'était pas tirée des choses connues des Juifs, ou si elle était en opposition avec les lois du discours, les prophètes, qui ont écrit pour être entendus, ne l'auraient pas employée. Cette règle est en opposition : 1° avec la méthode des protestants, qui, contre toutes les lois du discours, donnent dans l'explication des paroles *hoc est corpus meum*, le nom du signe à la chose signifiée, licence qui n'est permise que lorsque le signe est déterminé à cette signification par l'usage ou par une convention particulière; ce qui certes n'a pas lieu dans ce cas; 2° avec la méthode des sociniens, qui donnent aux expressions les plus claires des sens métaphoriques extrêmement forcés, et qu'ils ne peuvent justifier par l'usage; 3° avec la méthode des rationalistes d'Allemagne, qui, pour exclure le surnaturalisme des miracles et des prophéties, travestissent en allégories, ou en paraboles, ou en mythes, les récits les plus simples, et donnent aux discours des écrivains sacrés les sens les plus absurdes.

IIIe Règle. Il faut soigneusement éviter de rendre dans le sens métaphorique ce qui doit être entendu dans le sens propre, comme de prendre dans le sens propre ce qui doit être entendu dans le sens métaphorique. Origène, les figuristes, Grotius, les sociniens, et les protestants d'Allemagne, sont venus échouer contre le premier écueil, de même que les Juifs charnels, les anthropomorphites, les marcionites, les chrétiens judaïsants, et les millénaires anciens et modernes, se sont brisés contre le second.

IVe Règle. Pour connaître le sens littéral, il faut savoir les différentes significations des mots, tant celles qui sont propres que celles qui sont métaphoriques; car puisque le sens littéral résulte des mots pris selon ces différentes significations, il est absolument nécessaire de les connaître. Or les moyens pour connaître ces différentes significations sont : 1° les anciennes versions; 2° l'autorité des Juifs; 3° la comparaison de l'hébreu avec les langues qui en sont dérivées, ou qui lui sont analogues; 4° enfin les endroits parallèles où la même chose est rapportée. Mais on n'a recours à ces quatre moyens que lorsque la signification du mot est obscure et entendue différemment par les interprètes anciens et modernes. Cette observation est également applicable à la règle suivante.

La Ve Règle est pour déterminer quelle est dans un mot celle de toutes les significations qui convient à l'endroit qu'on explique, il faut connaître 1° la syntaxe et les idiotismes de la langue hébraïque; 2° la

nature de la chose dont il s'agit; 3° les antécédents et les conséquents; 4° le but de l'auteur; 5° les circonstances historiques, c'est-à-dire l'auteur du livre, le temps où il a vécu, les raisons qui l'ont engagé à écrire, les événements historiques dont il parle, les notions, les usages, les mœurs de ce temps, l'histoire naturelle du lieu où il a vécu; 6° enfin les endroits parallèles où la même chose est racontée, et le parallélisme poétique. Ces moyens, il est vrai, ne sont pas nécessaires pour fixer le sens de tous les mots, mais quand on rencontre des passages obscurs et difficiles à entendre, on ne peut se dispenser d'y avoir recours. Et si l'on veut chercher à éclaircir, autant qu'il est possible à l'homme, toutes les difficultés que ce livre divin nous présente, il faut encore connaître l'histoire et les antiquités du peuple juif, celle des nations étrangères dont parlent les écrivains sacrés, la chronologie de ces temps anciens, la géographie des lieux dont parle l'Écriture, l'histoire naturelle de la Palestine, son climat, ses animaux, ses herbes, ses plantes, ses pierres précieuses. Il faut même joindre à ces connaissances celle de son architecture, de son calendrier, des maladies qui régnaient dans ces anciens temps, et de la médecine qu'on y pratiquait.

§ III. *Des règles particulières au sens mystique.*

Ire Règle. On ne doit point chercher un sens mystique dans tous les passages de l'Écriture. C'est un abus des figuristes, que nous avons combattu dans l'article Ier.

IIe Règle. Le sens mystique se connaît soit par l'Écriture, soit par la tradition, quand elles en assignent un à quelque passage de l'Ancien et du Nouveau Testament, soit enfin par une correspondance parfaite entre la chose figurative et l'objet figuré. Quelques anti-figuristes ont péché contre cette règle, nous l'avons également montré dans le même article Ier.

IIIe Règle. On ne doit jamais apporter en preuve le sens mystique, à moins qu'il ne soit certain, comme nous l'avons prouvé un peu plus haut à l'article Ier.

APPENDICE.

Des erreurs des protestants modernes par rapport à l'herméneutique sacrée, et Réfutation de leurs faux principes.

Quoique nous ayons déjà eu occasion de faire connaître et de réfuter plusieurs erreurs des protestants modernes, nous avons cru devoir les réunir et en former comme un seul groupe, afin que le lecteur puisse s'en faire une idée plus précise et plus complète; et si nous en avons placé l'exposé ici plutôt que partout ailleurs, c'est que toutes ces erreurs étant appuyées sur de faux principes d'exégèse, cet exposé trouvait ici même sa place naturelle.

§ I. *Des erreurs des protestants modernes par rapport à l'herméneutique sacrée.*

1. Les premiers protestants, pour rejeter avec quelque apparence de raison l'Eucharistie et les autres sacrements, furent forcés d'entendre dans le sens figuré les paroles de Jésus-Christ et des apôtres, que toute l'antiquité chrétienne avait entendues dans le sens propre, et que les lois du discours obligent d'entendre selon la valeur naturelle des termes. Ce faux principe, qu'on peut et doit entendre dans un sens tropique les paroles du texte sacré qui paraissent opposées à notre raison, une fois admis, les sociniens en tirèrent toutes les conséquences. Bientôt le péché originel, l'éternité des peines disparurent; la consubstantialité du Verbe, la procession du Saint-Esprit, le mystère de la Trinité, l'Incarnation et la Satisfaction de Jésus-Christ, furent attaqués, et ne purent être défendus dans les principes de la réforme. Le socinianisme gagna toutes les autres sectes protestantes, et quoique le peuple tînt encore aux anciens symboles, les ministres avaient une foi tout à fait différente. Bossuet avait vu et prédit tous ces excès. Mais ils ne devaient pas se borner à détrôner le Fils de Dieu et à abjurer tous ses mystères, ils devaient aller jusqu'à anéantir toute révélation, et à introduire le déisme dans leur prétendue réforme. Jusque vers le milieu du xviiie siècle, on avait, comme nous l'avons dit plus haut (page 12), respecté l'inspiration des livres sacrés; mais à cette époque Tœlner et Semler attaquèrent le dogme fondamental de la réforme, et ils eurent un tel succès, que maintenant il est aisé de compter ceux des protestants qui tiennent encore pour l'ancienne croyance. C'est proprement du temps où a commencé cette erreur que date l'origine de ce qu'on appelle la *nouvelle exégèse*. Les principes fondamentaux admis par les anciens protestants, que l'Écriture du Vieux et du Nouveau Testament était la parole de Dieu, la règle de la foi, qu'elle ne pouvait contenir aucune erreur ni aucune contradiction, qu'elle devait s'expliquer par elle-même, que toute interprétation contraire à l'analogie de la foi devait être réprouvée, ces principes, disons-nous, furent bannis de la *nouvelle exégèse*. G. L. Bauer dans son Herméneutique de l'Ancien Testament, et Hammon dans ses Remarques sur l'Herméneutique du Nouveau, regardent ces anciens principes comme des sources fécondes d'erreurs et les plus grands obstacles à l'intelligence des Écritures. Après avoir attaqué l'inspiration des écrivains sacrés, on a été plus avant encore; on a nié que la révélation fût contenue dans les Écritures, qui ne sont divines uniquement que parce qu'elles contiennent des vérités morales et religieuses, et qu'elles établissent des idées de Dieu et de la création plus pures et plus naturelles que celles qu'on trouve dans les livres des autres peuples. Comme néanmoins les pro-

phéties et les miracles sont des preuves convaincantes de la révélation faite aux prophètes et aux apôtres, on s'est efforcé d'anéantir ces deux grands motifs de crédibilité. Les prophéties ne sont, selon ces nouveaux exégètes, ou que des prédictions vagues d'un état plus heureux, d'un nouvel âge d'or, comme on en trouve dans les poëtes profanes, ou l'annonce d'événements particuliers qu'avec une grande sagacité les prophètes pouvaient connaître par conjecture ; ou bien, si elles sont par trop claires, ils se réduisent à dire qu'elles ont été faites après coup. Quant aux miracles, ce ne sont que des faits naturels que l'ignorance des apôtres ou la crédulité des Juifs et des chrétiens a mal à propos transformés en faits miraculeux, et dont la nouvelle exégèse nous donne la véritable explication. Et pour donner un échantillon de ces interprétations nouvelles, contentons-nous de rapporter la manière dont ils dénaturent les miracles les plus éclatants de Jésus-Christ et des apôtres. Quand les bergers de Bethléhem ont été éclairés par la gloire du Seigneur, ils n'ont vu réellement que la lumière d'une lanterne qu'on leur a portée aux yeux. Quand Jésus-Christ a marché sur les flots de la mer, c'est qu'il nageait ou marchait sur ses bords ; et s'il a conjuré l'orage, ce ne fut qu'en saisissant le gouvernail d'une main habile. La nourriture miraculeuse qu'il donna à plusieurs milliers d'hommes s'explique naturellement, en disant qu'il avait des magasins secrets, ou que ceux-ci consommèrent leur propre pain, qu'ils tenaient en réserve dans leurs poches. Les morts qu'il a ressuscités n'étaient que des léthargiques, et lui-même n'était pas réellement mort quand on appliqua le même prodige à sa personne. Sa descente aux enfers indique seulement qu'il a été enterré. Quand on crut le voir monter au ciel, il se dérobait à ses disciples à la faveur d'un brouillard, et passait de l'autre côté de la montagne. Quand Paul se vit enveloppé de la lumière céleste au milieu de laquelle Jésus-Christ lui apparut, ce n'était que la foudre qui tombait à ses pieds (1). Les différentes langues que parlaient les premiers fidèles n'étaient que des langues qu'ils avaient apprises naturellement. Tous les démoniaques du Nouveau Testament n'étaient que des malades et des lunatiques. Voilà les interprétations ridicules et absurdes que l'on trouve dans les commentaires d'Hammon, de Thiess, de Gabler, de Flugge, d'Eckermann, de Paulus et d'une multitude d'autres. Voilà les lumières qu'a produites la nouvelle exégèse. Il serait plus naturel et plus logique de nier franchement l'authenticité des livres du Nouveau Testament, que de prétendre les expliquer d'une manière aussi forcée et aussi ridicule. C'est ce qu'avait compris M. Mauvillon de Brunswick, lorsque, interrogé par son ami M. de Knoblanch, conseiller de justice à Dillenbourg,

(1) Voyez le baron de Starck, *Entretiens philosophiques*, p. 136-140. Paris, 1821.

sur l'explication naturelle qu'on pouvait donner aux miracles de l'Évangile, il répondit tout simplement : « Vous vous tireriez bien plus facilement d'affaire en disant que personne ne connaît les drôles qui racontent de pareilles aventures ; que ce sont d'insignes menteurs, et que tout ce qu'on allègue en faveur de leur probité est un conte en l'air (1). »

2. Vaincus par la force des preuves qui établissent l'authenticité de l'Écriture, nos exégètes nouveaux, qui veulent cependant à tout prix en faire disparaître tout ce qu'il y a de surnaturel, ont imaginé une sorte d'interprétation qui les met fort à l'aise. Comme ils ont remarqué beaucoup de mythes dans les auteurs païens, ils se sont avisés de prétendre qu'il devait y en avoir également dans les auteurs de l'Ancien et du Nouveau Testament. Ainsi l'histoire de la création, du paradis terrestre, de la chute du premier homme, du déluge ; l'histoire de Joseph et de Samson, ne sont que des récits mythologiques ; et Bauer, dans son Herméneutique de l'Ancien Testament, a été jusqu'à donner des règles pour expliquer ces espèces de mythes. M. Wecklein, envoyé à Munster, en 1805, par le gouvernement prussien, pour y enseigner la nouvelle exégèse, ne craignit pas d'avancer dans ses leçons, que l'enlèvement d'Hénoch et d'Élie n'avait pas plus de réalité que le rapt de Ganymède ; que l'apparition de l'ange à Hagar dans le désert avait la même valeur que celle d'Apollon à Diomède ; que le commandement de Dieu à Cyrus, la voix qu'entendit Caïn, n'étaient que des préjugés, des rêves ou des fantaisies ; qu'Abraham, Isaac et Jacob ne crurent que par illusion parler à Dieu ; que Dieu vint au secours de Noé pendant qu'il bâtit l'arche, comme Diane vint au secours de Strophius ; que Dieu donna des forces à Gédéon et à Samson de la même manière que Jupiter en donna aux Troyens. Voilà les impiétés absurdes que ne craignit pas de débiter à un auditoire catholique l'élève des Schelling et des Paulus, tous les deux professeurs de l'université de Wurtzbourg, et grands patrons de la nouvelle exégèse. Une manière aussi extravagante et aussi impie d'interpréter les monuments sacrés devait conduire à l'incrédulité la plus complète ; aussi n'a-t-on pas craint de dire que le Jéhova des Juifs n'était pas l'auteur du monde et le père des hommes, mais l'un de ces dieux dont personne ne pouvait déterminer le nombre ; pour qui chaque cœur sensible restait fermé, et dont chaque esprit pensant se retirait ; que c'était un fétiche ou dieu pénate de la famille d'Abraham, de David, et que Salomon et les prophètes ont élevé plus tard à la dignité de créateur du ciel et de la terre ; que Moïse n'était qu'un imposteur, que la religion mosaïque était une religion sans miracles, sans humanité ; que les prophètes n'étaient que des rusés

(1) *Entret. philosophiques*, p. 41.

trompeurs, que la foi en ces prophètes avait porté et conservé l'incrédulité sur la terre (1).

3. Mais notre plume ose à peine retracer leurs blasphèmes contre Jésus-Christ, ses apôtres et le Nouveau Testament. Selon ces grandes lumières de la nouvelle exégèse, Jésus-Christ n'est qu'un *noble théurge juif*, un enthousiaste qui n'avait pas l'intention de tromper, mais qui l'a été lui-même avant d'avoir été pour les autres une occasion d'erreur ; que ses apôtres étaient des gens d'un entendement épais et borné, qui, bien que ne manquant pas de bonnes intentions, n'étaient nullement organisés de manière à comprendre leur maître et à s'élever à la hauteur où il était placé (2) ; que les écrits du Nouveau Testament ne peuvent produire un corps de religion bien lié et bien avéré ; qu'ils renferment des contradictions réelles, qu'il vaudrait mieux que nous ne connussions rien des actions et de la personne de Jésus-Christ ; que la Bible, et surtout le Nouveau Testament, est une enrayure qui arrête le progrès des lumières, et que n'étant plus du tout convenables à nos temps, ils devenaient parfaitement inutiles, que ce document n'était qu'une source de fanatisme et propre à faire retomber dans le papisme, et qu'on pourrait abondamment se suffire à soi-même en fait de religion, si l'on supprimait ce livre et si l'on en venait jusqu'à oublier le nom même de Jésus-Christ (3).

4. Après avoir détruit la révélation et toute religion positive, la nouvelle exégèse a aussi attaqué la morale même du christianisme, et c'est une conséquence inévitable, puisque la morale est appuyée sur le dogme ; aussi ses partisans n'ont pas rougi d'avancer que la monogamie et la défense des conjonctions extra-matrimoniales doivent être comptées parmi des restes de monachisme, et qu'une jouissance sensuelle hors du mariage n'est pas plus immorale que dans le mariage même, et que s'il faut l'éviter, c'est uniquement parce qu'elle choque les usages des personnes avec lesquelles nous vivons, et que les excès qu'on y commet sont souvent punis par la perte de l'honneur et de la santé (4). Voilà les fruits de la nouvelle exégèse ! voilà les doctrines horribles et impies que ces docteurs modernes n'ont pas rougi d'écrire et de prêcher à la jeunesse !

§ II. *Réfutation des faux principes d'herméneutique des protestants modernes.*

Il n'est pas difficile, ce semble, de réfuter les faux principes sur lesquels repose l'étrange exégèse des protestants modernes.

1. Le simple énoncé des horribles maximes de la nouvelle exégèse suffit pour la faire rejeter avec horreur par tous ceux qui ont conservé

(1) *Entret. philosophiques*, p. 136, 137. — (2) *Ibid.*, p. 120-122. — (3) *Ibid.* p. 136, 137. — (4) *Ibid.* p. 156, 157.

quelque sentiment de religion; car peut-on regarder comme une méthode légitime d'interpréter les livres saints celle qui détruit toute révélation, qui anéantit les prophéties, les miracles, les mystères, les dogmes et la morale; qui fait passer JÉSUS-CHRIST pour un enthousiaste ou un imposteur, les apôtres pour des fourbes ou les plus insensés de tous les hommes, toutes les églises du monde, depuis leur origine jusqu'à nos jours, pour les esclaves de l'ignorance et du fanatisme?

2. On ne doit point interpréter l'Écriture comme personne n'oserait jamais interpréter aucun livre profane; or, qui serait assez déhonté pour oser interpréter les historiens d'Athènes et de Rome comme on ose expliquer les histoires si claires et si simples du Nouveau Testament? Quand on rencontre dans Tite-Live ou dans Suétone des faits miraculeux, on dit simplement que ces auteurs se sont trompés en nous les rapportant; mais on ne s'avise point de violenter leurs expressions pour y trouver des faits auxquels ils n'ont jamais pensé. Les livres du Nouveau Testament étant authentiques, comme n'osent le nier nos modernes exégètes, doivent être pris dans leur sens propre et naturel, et on ne peut, sans violer toutes les lois du discours, supposer des tropes aussi insolites et aussi extraordinaires que ceux qu'ils supposent pour éliminer les mystères et les miracles; et si on admettait de pareils tropes dans les autres livres, il n'y a point de loi si claire qu'on ne pût obscurcir, il n'y a point de doctrine si constante qu'on ne parvînt à altérer.

3. Le Nouveau Testament, qui se trouvait dès les premiers temps entre les mains des chrétiens, et qui a servi de règle à leur foi et à leurs mœurs, a dû être nécessairement compris au moins quant à ces points essentiels, et cette intelligence du sens de ce livre divin a dû se conserver et se perpétuer dans l'Église. Or on a toujours cru que JÉSUS-CHRIST était DIEU, qu'il s'était incarné, qu'il était mort pour nous, qu'il était ressuscité, qu'il était monté au ciel pour nous y préparer une place, qu'il avait réellement opéré tous les miracles rapportés dans les Évangiles. Tel est donc le sens légitime et vrai du Nouveau Testament, et tous les efforts des nouveaux exégètes ne sauraient l'altérer. Ce consentement unanime des églises primitives par rapport aux points de doctrine du Nouveau Testament et aux faits substantiels de la religion, est comme un rocher contre lequel viendront se briser toutes les nouvelles interprétations des protestants, des sociniens et des rationalistes.

4. On ne doit jamais supposer, surtout dans les histoires écrites dans le style le plus simple, des tropes insolites et extraordinaires; on ne doit pas non plus admettre des ellipses ou des réticences que le contexte n'exige pas; la profondeur des choses exprimées, leur incompatibilité apparente avec nos idées, n'est pas une raison de le faire, au-

trement il n'y aurait rien de fixe dans le langage humain. L'usage commun du discours, le contexte, le but de l'auteur, et les autres circonstances, sont les seuls moyens qui doivent servir à déterminer le sens des paroles d'un livre quelconque. Et de ce qu'un mot peut avoir quelquefois certaine signification étrange dans les auteurs orientaux, chez les Grecs ou les Latins, il est contre toutes les règles du bon sens de l'attribuer aux écrivains sacrés, uniquement parce qu'il est nécessaire pour faire disparaître un miracle ou un mystère; surtout quand toute l'antiquité lui a donné la signification propre et ordinaire. Or, voilà néanmoins ce que font les nouveaux exégètes: ils violent donc les lois d'une saine herméneutique.

Mais développons un peu et prouvons ces reproches que nous faisons aux protestants, aux sociniens et aux partisans de la nouvelle exégèse. D'abord, les protestants n'ont-ils pas, contre l'usage du discours et l'autorité de toute l'antiquité, introduit un trope dans les paroles de l'institution de l'Eucharistie? Les sociniens, qui, par des tropes et des métaphores dont ils ne peuvent justifier l'usage, anéantissent les dogmes les plus importants du christianisme, tels que la Trinité, la divinité de Jésus-Christ, le mérite de la satisfaction, crus de tout temps dans l'Église, ne violent-ils pas toutes les lois du discours, et ne pèchent-ils pas contre le bon sens, en prétendant mieux entendre la doctrine des apôtres que leurs propres disciples, et que les églises qu'ils ont fondées? Enfin nos rationalistes allemands, qui ne voient rien que de naturel dans les miracles les plus éclatants de l'Évangile, sont obligés de dire que les écrivains sacrés se sont grossièrement trompés en prenant pour des miracles les événements les plus simples et les plus communs, ou qu'ils se sont expliqués dans un langage si bizarre et si extraordinaire, que tous les chrétiens s'y sont trompés, et qu'il n'y a que les lumières de la nouvelle exégèse qui ont pu donner le véritable sens de leurs paroles. Or, la première supposition détruit toute l'autorité du témoignage des apôtres, et la seconde est une absurdité palpable; car comment oser prétendre que l'on comprend mieux le sens d'une histoire après plus de dix-huit siècles, que ceux qui en étaient presque contemporains? Si dans un livre il était permis d'introduire des ellipses que n'exige pas le contexte, de donner aux mots des significations rares et qui ne sont pas prouvées par l'usage du temps où vivait l'écrivain, il n'y a point d'histoire si claire qu'on ne pût obscurcir.

5. Tous les rationalistes de nos jours ne vont pas aussi loin, il faut en convenir; leur impiété n'est pas aussi déhontée; ces horribles blasphèmes n'ont jamais souillé leurs paroles ni leurs écrits; mais, à cela près, ils supposent tous que l'Écriture n'est pas inspirée, qu'elle ne contient même aucune révélation; car ce n'est que d'après ces principes qu'ils peuvent admettre des contradictions, des faussetés et

des mythes dans les livres saints, et qu'ils peuvent énerver les prophéties et les miracles au point de les expliquer comme des événements purement naturels. Au fond, la vérité ne gagne rien à cette modération ; car, outre qu'il est démontré que l'Écriture est inspirée et qu'elle contient des prophéties réelles, de véritables miracles, la doctrine de ces exégètes plus modérés n'en détruit pas moins l'autorité divine de l'Écriture, et par conséquent les fondements du christianisme même.

Il est vrai que parmi les théologiens d'Allemagne plusieurs se sont déclarés ouvertement pour la révélation ; nous pourrions citer entre autres Neander, Steudel, Twesten, Hahn, Olshausen, Heubner, Hengstenberg, Tholuck, Hævernick ; mais comme ces écrivains sont obligés, en qualité de protestants, d'admettre le principe établi par Luther que le sens intérieur de chaque homme en particulier peut seul décider de la vérité ou de la fausseté d'une doctrine, tous leurs arguments restent sans force et sans effet contre le rationalisme, qui ne manque jamais de se retrancher derrière ce principe fondamental de la réforme. La seule arme efficace et le seul bouclier impénétrable qu'on puisse opposer aux rationalistes, c'est l'autorité de la Tradition et de l'Église, qu'il faut les obliger à reconnaître.

DEUXIEME PARTIE.

INTRODUCTION PARTICULIÈRE.

L'introduction particulière se compose de huit sections, qui sont consacrées, savoir : la première, au Pentateuque; la seconde, aux livres historiques de l'Ancien Testament; la troisième, aux Prophètes; la quatrième, aux livres sapientiaux; la cinquième, aux Evangiles; la sixième, aux Actes des Apôtres; la septième, aux Epîtres; la huitième à l'Apocalypse.

OBSERVATIONS PRÉLIMINAIRES.

Nous avons prouvé dans la première partie que tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament ont été écrits par l'ordre de Dieu même et sous l'inspiration du Saint-Esprit. Nous avons également démontré que ces divins oracles sont parvenus jusqu'à nous sans avoir éprouvé d'altération, ni dans la substance des faits, ni dans la doctrine. Il serait donc inutile et superflu de traiter la question de la divinité et de l'intégrité de chacun de ces livres en particulier; que si cependant il nous arrive de le faire, ce sera uniquement pour répondre à quelques objections spéciales.

Une autre observation, c'est que dans cette *Introduction* nous devons nous borner à répondre aux difficultés générales; quant aux objections de détail, elles font le sujet de notre ouvrage intitulé : *Les Livres saints vengés, etc.*

PREMIÈRE SECTION.

INTRODUCTION PARTICULIÈRE AU PENTATEUQUE.

CHAPITRE PREMIER.

DU SUJET DU PENTATEUQUE.

Le nom de *Pentateuque* est composé des mots grecs PENTÉ (πέντε), *cinq*, et TEUCHOS (τεῦχος), *instrument, livre*. Or, les cinq livres compris sous le terme de *Pentateuque* sont la *Genèse*, l'*Exode*, le *Lévitique*, les *Nombres* et le *Deutéronome*. Ces noms se trouvent dans les Septante, d'où ils sont passés dans la Vulgate. Dans les Bibles hébraïques, chacun

de ces livres, à l'exception de celui des *Nombres* (1), n'a d'autre dénomination que les premiers mots mêmes par lesquels il commence. Les Juifs désignent ces cinq livres par le seul mot TÔRÂ (תורה), *loi* (2), parce que toutes les lois des anciens Hébreux s'y trouvent contenues.

La *Genèse*, en hébreu BERESCHITH (בראשית), c'est-à-dire *au commencement*, en grec GUÉNÉSIS (γένεσις) ou *origine*, est ainsi appelée parce que l'auteur y décrit l'origine du monde. Elle contient la création de l'univers et celle d'Adam et Ève, l'histoire de leur innocence, de leur félicité, de leur chute et de leur punition ; le tableau des générations depuis Adam jusqu'à Noé, et la corruption de l'ancien monde. Elle nous fait connaître ensuite l'histoire du déluge, celle de Noé, souche du monde nouveau, la construction de la tour de Babel, la dispersion des peuples et la série des générations depuis Noé jusqu'à Abraham. Nous y trouvons encore la vocation d'Abraham, père du peuple de DIEU, son histoire, les promesses qui lui sont faites, la loi de la circoncision, la destruction des cinq villes, l'histoire d'Isaac, la promesse que DIEU lui fait, et la suite de l'histoire d'Abraham. Enfin, la Genèse nous offre l'histoire de Jacob et les promesses divines qui lui furent faites, l'énumération des fils d'Édom ou Ésaü, père des Iduméens, l'histoire du patriarche Joseph, l'émigration de la famille de Jacob en Égypte, les bénédictions prophétiques données par ce patriarche à ses douze fils et aux deux fils de Joseph ; bénédictions dans lesquelles le Messie se trouve annoncé. Ainsi la Genèse, dans ses cinquante chapitres, c'est-à-dire depuis le commencement du monde jusqu'à la mort de Joseph, embrasse, selon Ussérius, deux mille trois cent soixante-neuf ans.

L'*Exode*, en grec EXODOS (ἔξοδος), *sortie*, et en hébreu VEELLÉ SCHEMOTH (ואלה שמות), c'est-à-dire *or voici les noms*, raconte l'esclavage des Israélites en Égypte, la naissance et la vie de Moïse, les dix plaies d'Égypte, la délivrance des Hébreux que Moïse fit sortir d'Égypte, le passage de la mer Rouge, la manne du désert, la loi donnée sur le mont Sinaï, la construction du tabernacle et la description des vases, des ustensiles et de tout ce qui en fait l'ornement. Les quarante chapitres de ce livre embrassent cent quarante-cinq années de l'histoire des Hébreux, à compter depuis la mort de Joseph jusqu'à la seconde année de leur sortie d'Égypte.

Le *Lévitique*, en grec LEUITIKON (λευιτικὸν), tire son nom de celui de la tribu de *Lévi*, pour laquelle surtout il fut composé. On le nomme en hébreu VAYYIQRA (ויקרא), ou *il appela*, ce livre commençant par *il*

(1) Il faut cependant remarquer que dans le *Prologue Galeatus* de saint Jérôme, ce livre porte aussi le nom du mot par lequel il commence, comme nous allons le voir un peu plus bas. — (2) Voy. page 39, note 2, l'observation faite sur ce mot.

appela Moïse. Le Lévitique, dans les vingt-sept chapitres dont il se compose, contient les lois que doivent observer les prêtres et les lévites, et traite de leur ordre et de leur ministère, des sacrifices qu'ils doivent offrir et des fêtes qu'ils doivent célébrer. Aussi les rabbins lui ont-ils donné le nom de *loi des prêtres* et *loi des offrandes.* Tous les faits contenus dans ce livre embrassent seulement l'espace d'un mois, savoir depuis la construction du tabernacle, le premier jour du premier mois de la seconde année de la sortie d'Égypte, jusqu'au second mois où le peuple fut dénombré.

Les *Nombres,* en grec ARITHMOÏ (ἀριθμοί), sont appelés en hébreu par saint Jérôme (1) YAYEDABBER (וידבר), *il parla,* parce que le premier et la plupart des chapitres de ce livre commencent par : DIEU *parla à Moïse.* Cependant cette dénomination n'est point usitée. Ce livre porte pour titre dans toutes les Bibles hébraïques, BAMMIDBAR (במדבר), c'est-à-dire *dans le désert;* titre qui lui convient d'autant mieux, qu'outre le dénombrement des guerriers d'Israël, des premiers nés et des lévites, d'où lui vient le nom de *Nombres,* on y trouve encore les lois données aux Hébreux dans le désert et l'histoire de ce peuple dans ce même désert. Ses trente-six chapitres embrassent environ trente-neuf ans, savoir, depuis la seconde année de la sortie d'Égypte jusqu'à la fin des quarante ans de séjour des Hébreux dans le désert. Les chapitres XXII, XXIII et XXIV, sont l'histoire de Balaam, appelé par Balac, roi des Moabites, pour maudire les Israélites, et qui au contraire les bénit et prédit leur prospérité future. Balaam dit (XXIV, vers. 17) : « Une étoile sortira de Jacob, et un rejeton s'élèvera d'Israël, et il frappera les chefs de Moab, il ruinera tous les enfants de Seth. » Les anciens Juifs et les chrétiens ont appliqué ce passage au Messie. Au chap. XXII, vers. 28, il est rapporté que l'ânesse de Balaam parla. Cet endroit a donné lieu à plusieurs interprétations. Quelques commentateurs pensent que tout ce que l'ânesse de Balaam est supposée avoir dit n'est autre chose qu'un rêve du prophète son maître; d'autres croient que le discours de l'ânesse est un conte que Balaam fit aux Moabites, et que l'auteur des Nombres n'avait appris ce qu'il rapporte de l'ânesse que des Moabites eux-mêmes; mais le plus grand nombre tiennent avec raison pour certain que l'ânesse a réellement parlé (2).

Le *Deutéronome,* DEUTERONOMION (δευτερονόμιον), ou *seconde loi,* s'appelle en hébreu ELLÉ HADDEBARIM (אלה הדברים), qui veut dire : *voici les paroles.* Ce livre contient dans ses trente-quatre chapitres une répétition des lois déjà connues, plusieurs lois nouvelles et quelques explications des anciennes. Cette seconde loi fut publiée par Moïse un

(1) Hieron. *Prolog. Galeat.* — (2) Voy. *Les Livres saints vengés,* etc., t. I, p. 472 et suiv., où nous avons discuté fort au long toute cette histoire.

peu avant sa mort (Deut. XXXI, 9-13, 24-26), qui arriva vers l'an du monde 2553. Le Deutéronome comprend l'histoire d'environ deux mois.

La législation forme la partie principale du Pentateuque. La Genèse n'est qu'une introduction qui a avec elle une liaison nécessaire, sans laquelle tout le reste se trouverait incomplet ; car, pour bien entendre la loi des Hébreux, il fallait connaître leur origine et les rapports qu'avaient eus leurs ancêtres avec DIEU. D'un autre côté, les faits historiques racontés dans les autres livres pouvaient seuls nous apprendre, soit la manière dont la loi avait été donnée aux Israélites, soit leur résistance opiniâtre, soit les châtiments que DIEU avait exercés contre ces prévaricateurs, et les prodiges opérés pour délivrer le peuple de la servitude d'Égypte et le conduire dans le désert, soit enfin l'opportunité et l'occasion de chacune de ces lois.

CHAPITRE DEUXIÈME.

DE L'AUTHENTICITÉ DU PENTATEUQUE.

Comme l'opinion générale attribue la composition du Pentateuque à Moïse, la question d'authenticité se réduit à savoir si c'est réellement lui qui est l'auteur de cet ouvrage. Peu de critiques ont osé lui refuser le livre tout entier; mais il en est un grand nombre, parmi les Allemands surtout, qui ne lui en accordent que quelques fragments, d'une fort légère importance; sous prétexte que le Pentateuque n'offre que de simples mémoires, écrits les uns par Moïse lui-même, et les autres par quelques-uns de ses contemporains, et recueillis par quelque compilateur qui ne s'est pas borné à les réduire en un corps d'ouvrage, mais qui y a fait de nombreuses additions. Quant à l'époque à laquelle cette compilation aurait été faite, les uns veulent que ce soit entre Josué et Samuel, d'autres à l'époque de David, quelques-uns pendant la captivité de Babylone, plusieurs enfin sous Esdras. Suivant Richard Simon, Moïse n'écrivit que les lois du Pentateuque, laissant à des *scribes* ou *notaires publics*, qui avaient titre de *prophètes*, le soin de rédiger la partie historique. Charles le Cène, ministre protestant, et Astruc, médecin de Bruxelles, pensent que la Genèse est une simple compilation de divers mémoires écrits par des auteurs inconnus, et que Moïse n'y a eu d'autre part que de les avoir rangés de manière à former un corps d'histoire (1). Ces opinions portent toutes plus ou moins atteinte à l'authenticité du Penta-

(1) *Bible de le Cène*, t. I, p. 9, col. 2; et p. 10, col. 1. — Astruc, *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paraît que Moïse s'est servi pour composer les livres de la Genèse, avec des remarques qui appuient ou qui éclaircissent ces conjectures.* A Bruxelles, 1753.

teuque; nous tâcherons de réfuter les unes dans la proposition suivante, qui, sans être absolument de foi, paraît incontestable, et de combattre les autres dans nos réponses aux objections des adversaires.

PROPOSITION.

Moïse est l'auteur du Pentateuque.

I. Preuves extrinsèques. Les preuves de ce genre qui peuvent servir de fondement à l'authenticité du Pentateuque sont : la tradition constante et unanime des Juifs et des chrétiens, le Pentateuque samaritain, et le témoignage de l'antiquité profane.

1. L'authenticité du Pentateuque est chez les Juifs un dogme fondamental, et parmi les chrétiens, c'est au moins un fait constant et regardé comme essentiel dans l'histoire de la religion. Quelques hérétiques des premiers siècles ont paru douter que Moïse fût l'auteur de tout ce que nous lisons dans les livres qui portent son nom, ils n'apportaient d'autre preuve à la foi publique et universelle de l'Église que l'impossibilité où ils se voyaient de concilier leur doctrine avec certains passages de Moïse. C'est ainsi que, dans ces derniers temps, Eichhorn, après avoir soutenu l'authenticité du Pentateuque en général, désespérant d'en finir par une explication pure et simple du texte, avec les difficultés que le Pentateuque présentait au système dogmatique qu'il s'était formé par avance, a prétendu, dans la dernière édition de son Introduction, que les parties principales de ce livre n'étaient qu'une compilation faite dans le temps qui s'est écoulé entre Josué et Samuel, et que si Moïse en avait écrit quelques fragments, ses contemporains avaient pris part à l'ouvrage aussi bien que lui, et que le compilateur y avait fait lui-même beaucoup d'additions. Or, ni le sentiment de ces hérétiques, ni l'opinion nouvelle d'Eichhorn, ne sauraient contrebalancer le témoignage unanime de toute la nation juive, qui dépose sur un fait qui lui appartient uniquement, et qui s'est passé dans son sein et sous les yeux de ses pères. En effet, si on parcourt tous les livres de l'Ancien Testament, soit historiques, soit prophétiques, on y voit aisément deux choses : 1° que parmi les Juifs on a toujours supposé comme un fait constant et indubitable que Moïse avait laissé un livre qui contenait ses lois; 2° que ce livre, dont les auteurs sacrés parlent si souvent, et qu'ils attribuent à Moïse, est le Pentateuque que nous avons aujourd'hui.

1° Les Juifs ont toujours regardé comme un fait constant et indubitable que Moïse a laissé un livre où ses lois étaient contenues. D'abord le Pentateuque lui-même nous apprend que Moïse est l'auteur de quelques écrits. Au chap. xvii, vers. 4 de l'Exode, Dieu ordonne à Moïse d'écrire dans *le livre* les perfidies des Amalécites, la guerre qu'il

a eu à soutenir contre eux', et leur future destruction. Dans le même livre (xxiv, 4, 7, et xxxiv, 27), il est dit expressément que Moïse a écrit non-seulement les lois, mais encore les diverses apparitions de Dieu, et par conséquent la partie historique du Pentateuque. Au chap. xxxiii, vers. 1, 2, des Nombres, on lit que Moïse a décrit les campements des Hébreux dans l'Arabie Pétrée. Le Deutéronome nous apprend que Moïse écrivit la loi et la donna aux prêtres, enfants de Lévi... et à tous les anciens d'Israël... Et après qu'il eut achevé d'écrire dans un livre les ordonnances de cette loi, il donna cet ordre aux lévites qui portaient l'arche de l'alliance du Seigneur, et il leur dit : Prenez ce livre et mettez-le à côté de l'arche du Seigneur votre Dieu, afin qu'il y serve de témoignage contre vous (Deut. xxxi, 9-26). Mais ce livre écrit par Moïse, et déposé entre les mains des prêtres, est le même que les rois, en vertu d'une loi particulière, devaient transcrire pour leur usage particulier (*ibid.* xvii, 18, 19) ; le même qui fut retrouvé dans le temple sous le règne de Josias (4 Reg. xxii, 8; 2 Paral. xxxiv, 14). Et soit qu'on l'entende de la loi entière, soit qu'on prétende qu'il s'agit du Deutéronome seul, il suit évidemment de ces textes que Moïse est l'auteur de tout le Pentateuque, parce que le Deutéronome n'étant guère que l'abrégé et la récapitulation des livres précédents (voy. plus haut page 184), ils doivent tous être regardés comme l'ouvrage du même écrivain.

Tous les autres livres tant de l'Ancien Testament que du Nouveau rendent en faveur de l'authenticité du Pentateuque les témoignages les plus précis et les plus éclatants. La partie historique aussi bien que celle qui touche à la législation s'y trouvent également citées. Il suffit de jeter un coup d'œil sur les éditions de la Bible qui portent en marge les concordances du texte sacré, pour se convaincre que tous les écrivains divinement inspirés qui se sont succédé depuis Josué jusqu'à l'apôtre saint Jacques ont rapporté des passages empruntés aux livres de Moïse, ou bien y ont fait les allusions les plus évidentes (1).

Enfin, Philon, Joseph, tous les talmudistes et tous les rabbins, nous donnent le Pentateuque pour un ouvrage de Moïse.

2° Dans les auteurs de l'Ancien et du Nouveau Testament on remarque un *livre de la loi*, cité constamment sous le nom de Moïse. Or, ce livre, révéré à toutes les époques et dans tous les âges comme le code des lois religieuses, civiles, politiques et militaires du peuple hébreu, ne saurait être différent de celui que nous appelons Pentateuque. D'abord, le Pentateuque est le seul livre connu qui ait porté le nom de Moïse ; nos adversaires les plus opposés seraient bien en peine de

(1) Dans notre *Introduction hist. et crit.* etc. (t. iii, p. 13 et suiv.) nous avons cité et expliqué un grand nombre de ces passages.

nous donner un démenti sur ce point. Mais alors, sur quel fondement contesteraient-ils au législateur des Hébreux un ouvrage que toute sa nation lui attribue unanimement, pour lui prêter on ne sait quel autre livre, dont il ne reste la plus légère trace ni dans l'histoire ni dans la tradition des Juifs? En second lieu, les passages des divers auteurs de l'Ancien et du Nouveau Testament où il est fait mention des livres de Moïse, ou supposent, ou indiquent, ou rapportent en termes exprès des faits et des lois qui se lisent dans le Pentateuque, et ils ne disent rien qu'on ne retrouve dans quelques-uns de ces cinq livres. Or, peut-il y avoir une preuve plus forte de l'identité du Pentateuque et du livre qui se trouve perpétuellement cité sous le nom de Moïse? Troisièmement, les caractères mêmes par où les écrits attribués à Moïse sont désignés dans le Pentateuque, conviennent parfaitement aux livres qui portent son nom. Il est dit, en effet, dans le Pentateuque (voy. un peu plus haut, page 187) que Moïse *écrivit les discours du Seigneur, les paroles de l'alliance, les apparitions de* Dieu, *et les campements des Hébreux dans l'Arabie Pétrée, etc.* Or, n'est-ce pas là précisément ce qui fait la matière de l'Exode, du Lévitique, des Nombres et du Deutéronome? Quant à la Genèse, nous avons déjà fait observer (page 185) qu'elle n'est qu'une introduction aux livres suivants. Quatrièmement enfin, il est constant et généralement reconnu que les Juifs de tous les temps et de tous les lieux n'ont jamais eu d'autres mœurs, d'autres usages, d'autres principes de religion, de politique et de morale, que ceux du Pentateuque. Il n'est pas moins constant qu'ils ont reçu de Moïse les lois et la religion qu'ils ont toujours observée. Or ces seuls faits prouvent évidemment que le Pentateuque est le code primitif de la législation de ces mêmes Juifs, et par conséquent l'écrit original de leur législateur.

2. Bossuet parlant des Samaritains, dit : « Une secte si faible semble ne durer si longtemps que pour rendre témoignage à l'antiquité des livres de Moïse (1). » Cette réflexion suppose que le Pentateuque samaritain est beaucoup plus ancien que le Pentateuque hébreu, et que par là même il doit servir à établir son authenticité (2). En effet il résulte de l'histoire même des Samaritains, que leur Pentateuque ou *Code*, comme l'appellent généralement les critiques de nos jours, remontait au moins au temps où l'un des successeurs de Salmanasar, roi d'Assyrie, le même probablement qu'Assaradon (1 Esd. IV, 3), envoya à Samarie un des prêtres qui en avaient été amenés captifs, pour apprendre à ses nouveaux habitants, qui étaient idolâtres, la manière dont ils devaient honorer le vrai Dieu (3).

(1) *Disc. sur l'hist. univ.* — (2) Voyez plus haut (p. 80, note 1) ce qu'on entend par *Pentateuque samaritain.* — (3) Compar. Du Voisin, *L'autorité des livres de Moïse,* part. I, ch. II, p. 51-52.

3. Une multitude d'écrivains égyptiens, grecs et latins de l'antiquité, ont parlé de Moïse et de ses lois, ce qui confirme puissamment la tradition des Juifs touchant l'authenticité du Pentateuque. C'est ainsi qu'on retrouve dans Joseph, saint Justin, Tatien, Clément d'Alexandrie, Athénagore, Eusèbe de Césarée, etc., ce que disaient du législateur des Hébreux, Manéthon, Philocorus d'Athènes, Eupolémon, Apollonius-Molon, Ptolémée-Éphestion, Apion d'Alexandrie, Nicolas de Damas, Alexandre Polyhistor, Artapan, etc. D'un autre côté, Diodore de Sicile, Strabon, Justin, l'abréviateur de Trogue-Pompée et Tacite, parlent plus ou moins longuement de la législation des Juifs, et s'accordent tous à nommer Moïse le fondateur et le législateur de ce peuple (1). Juvénal (Sat. XIV) parle de lui, de la vénération que les Juifs avaient pour ses livres, de leur aversion pour les cultes étrangers, de l'observance du sabbat, de la circoncision, de l'abstinence de la chair de porc. Dans son *Traité du Sublime* (ch. VII), le rhéteur Longin dit : « Le législateur des Juifs, qui n'était pas un homme ordinaire (οὐχ ὁ τύχων ἀνήρ), ayant parfaitement conçu la grandeur et la puissance de DIEU, l'a exprimée dans toute sa dignité au commencement de ses lois, par ces paroles : DIEU dit, que la lumière soit faite, et la lumière fut faite; que la terre se fasse, et la terre se fit (2). »

II. PREUVES INTRINSÈQUES. 1. Tout ce que le Pentateuque renferme, tant en fait d'histoire et de religion qu'en fait de politique et de géographie, décèle un écrivain très-ancien, convient parfaitement à Moïse, le plus ancien des historiens, et ne peut guère convenir qu'à lui seul. C'est ainsi que la création du monde, l'innocence primitive, la corruption de l'homme, le déluge, la dispersion des peuples, la naissance des empires, la fondation des villes, la topographie, la description de la vie domestique et pastorale des patriarches, leurs festins, leurs funérailles, leurs mariages, leurs sacrifices, sont décrits d'une manière qui ne peut convenir qu'à un auteur qui a composé son ouvrage d'après les monuments et les mémoires conservés dans les familles, et d'après une tradition orale qui, transmise par peu de bouches, était encore fraîche. Mais tout cela ne peut se concevoir qu'en supposant un écrivain qui vivait dans les temps les plus reculés, d'un écrivain très-peu éloigné de la source des traditions primitives, de Moïse, en un mot. Ce que l'auteur du Pentateuque dit surtout de l'Égypte et de l'Arabie montre qu'il y avait longtemps résidé. L'esprit égyptien qui règne dans son ouvrage a généralement frappé tous les critiques, et Vater lui-même, tout adversaire qu'il est de l'authenticité du Pentateuque. L'auteur paraît

(1) Diod. Sicul. *Histor.* l. I, et *Frag. apud Phot. Biblioth. cod.* 244. — Strabo, l. XVI. — Just. XXXVI. — Tacit. *Annal.* l. V, c. V. — (2) Voy. dans Huet (*Demonstr. evang.*) et dans Grotius (*Vérité de la religion chrét.*) les passages les plus précis d'un grand nombre d'auteurs profanes sur Moïse et ses écrits.

exactement informé des affaires de l'Égypte ; il y fait continuellement allusion ; il en emprunte ses figures et ses images ; il parle avec exactitude de la mer d'Égypte, du mépris que les Égyptiens faisaient des étrangers, des pasteurs, etc., etc. Or, dans tous ces détails, il n'est rien qui ne s'accorde parfaitement avec les relations des auteurs profanes, lorsqu'elles portent quelque caractère de vérité. Pour ce qui est de la législation mosaïque, elle se distingue surtout par sa couleur égyptienne. Spencer et Warburton ont remarqué la plus grande ressemblance entre les rites égyptiens et les rites mosaïques. Or, nul autre que Moïse, qui avait vécu à la cour de Pharaon, ne pouvait être assez instruit des lois et des règlements de l'Égypte pour en faire un choix et l'approprier à sa législation. Eichhorn, parlant des quatre derniers livres du Pentateuque, dit : « Si quelque chose peut prouver invinciblement à un ami de la vérité la haute antiquité de ces livres, c'est assurément l'assemblage de ces traits sans nombre d'une vérité minutieuse, qu'un imposteur n'aurait jamais su trouver plus tard. Je veux en recueillir ici deux ou trois seulement. Les derniers livres de Moïse supposent évidemment beaucoup de choses que de son côté l'histoire nous a transmises sur les anciens Égyptiens. Ils avaient en horreur les sacrifices sanglants (Ex. VIII, 22); c'est l'eau du Nil qui les abreuvait d'ordinaire (VII, 18). Les coups mortels étaient chez eux punis de mort (II, 15). L'étude de la nature était réservée à une seule classe d'hommes habiles, prétendus enchanteurs (VII ; VIII, 14). L'Égypte avait une caste militaire, et en même temps une armée toujours prête à marcher (XIV, 6). Les pierres précieuses étaient gravées en creux (XXXVIII, 9-11)... Un écrivain moins familiarisé que Moïse avec l'histoire d'Égypte eût-il pu comparer l'ancienneté d'Hébron avec celle de Tanis ? Un auteur plus moderne eût-il pu parler avec autant d'exactitude de la future conquête de Chanaan ? N'eût-il point inséré quelque part l'ordre de détruire les temples des idoles ? Les Chananéens n'avaient que des autels et des bocages, et c'est toujours ce que Moïse suppose... Comme on voit dans ces livres les progrès des connaissances et de la civilisation ! Dans la bénédiction de Jacob, le patriarche célèbre le bonheur de Zabulon, qu'avoisinera la riche et commerçante capitale des Sidoniens. Dans le cantique de Moïse, le poëte a quelque chose de plus à dire à la même tribu, et il fait allusion au verre que les Sidoniens tiraient du fleuve Bélus, etc. (1). »

2. La manière dont les personnages qui figurent dans le Pentateuque y sont représentés, offre encore une preuve non équivoque de

(1) Eichhorn, *Einleitung in das A. T.* 3e édition, § 442, note, cité dans J. E. Cellérier, *Introduction à la lecture de l'Anc. Test.* p. 427, 428. — Voy. encore Du Voisin, *L'autorité des livres de Moïse*, p. I, ch. III, p. 64-66.

son authenticité. Celui qui parle dans le Deutéronome a évidemment tous les caractères d'un homme qui par les plus grands prodiges a tiré son peuple de la captivité d'Égypte, et qui, au pied du Sinaï, lui a donné des lois et un gouvernement. Ce même homme parle à un peuple sous les yeux duquel se sont passés tous les événements qu'il raconte; il l'en prend sans cesse à témoin; il parle avec un feu, une véhémence et un ton de conviction qui ne peuvent convenir qu'à celui qui a été témoin et instrument de leur délivrance; il parle, en un mot, comme Moïse aurait dû faire, et comme le demandaient absolument toutes les circonstances. Or, quel écrivain postérieur aurait pu se transporter si parfaitement dans toutes les circonstances des temps, des lieux, des personnes, des événements qui devaient avoir lieu à cette époque? Ainsi le Deutéronome est l'œuvre de Moïse; mais le Deutéronome supposant nécessairement les quatre livres qui le précèdent; il s'ensuit que Moïse est véritablement l'auteur des cinq livres qui portent son nom.

3. L'ordre et la disposition des choses contenues dans le Pentateuque s'expliquent admirablement bien, dans l'hypothèse que Moïse soit l'auteur de cet ouvrage. D'abord il est très-naturel qu'un législateur qui écrit l'histoire de sa législation la fasse précéder d'une introduction qui apprenne l'origine du peuple auquel il donne ses lois, et la grandeur du Dieu qui veut bien consentir à devenir son roi. Un pareil préambule était nécessaire pour faire connaître aux Hébreux leur origine, la suite de leurs ancêtres et les droits qu'ils leur avaient laissés. Ainsi la Genèse devait entrer dans le plan de l'ouvrage de Moïse, législateur des Juifs. Il était encore naturel d'apprendre aux Juifs la manière merveilleuse dont ils avaient été tirés d'Égypte, et avaient reçu la loi sur le Sinaï, les prodiges du désert qui avaient été l'occasion de ces lois, en même temps qu'un puissant motif pour les faire observer. Or, c'est précisément le but que remplit l'Exode; et si nous poussions plus loin nos observations, nous verrions que tout dans les autres livres est parfaitement conforme aux temps, aux lieux et aux circonstances où se trouvait Moïse. Le Pentateuque renferme des répétitions, des transpositions et des contradictions apparentes qu'il eût été facile à un faussaire d'éviter. On remarque encore que la narration est souvent coupée par de longs discours, que les lois y sont mêlées avec les faits, qu'elles manquent de cette suite et de cette liaison que l'on trouve dans tout code exactement rédigé. Or, comme le dit fort judicieusement Du Voisin, « cette négligence, cette confusion doivent se trouver dans le Pentateuque, si Moïse en est l'auteur : il n'avait pas besoin de transitions étudiées, de réflexions, d'éclaircissements, pour persuader aux Israélites des faits qui venaient de se passer sous leurs yeux; il écrivait moins pour les leur apprendre que

pour les rappeler à leur mémoire, et pour y puiser des motifs qui pussent les engager à l'observation de ses lois. De là, ces répétitions fréquentes, ces discours véhéments, ces exhortations, ces reproches, qui naissent si naturellement du fonds de l'histoire.... Les lois sont mêlées avec l'histoire, parce que souvent un fait donnait lieu à l'établissement d'une loi; elles sont rapportées sans ordre, parce qu'elles ont été écrites aussitôt que publiées (1). »

4. Le style dans lequel le Pentateuque est écrit nous fournit une nouvelle preuve de la haute antiquité de ce livre. En effet, dans tout le Pentateuque les couleurs de la narration portent le cachet de la plus haute antiquité; la diction jusqu'à Abraham est remplie de figures et d'images d'une simplicité et d'une naïveté charmantes, qui peignent au naturel les mœurs patriarchales. Quant à la langue même du Pentateuque, elle ne trahit jamais son antiquité; jamais on n'y trouve un seul terme, une seule expression moderne, tandis qu'on y remarque des archaïsmes, ou expressions primitives qui ne se rencontrent pas dans les livres postérieurs; car, bien que la langue hébraïque ait toujours conservé ce caractère de simplicité qui la distingue, elle a cependant acquis de nouvelles expressions, de nouveaux tours de phrases.

III. Preuve indirecte. 1. On ne saurait disconvenir que le Pentateuque, tel que nous l'avons aujourd'hui, existait deux cent cinquante ans avant Jésus-Christ; car c'est vers ce temps que fut faite la version grecque des Septante.

2. On ne saurait disconvenir encore que depuis Esdras, qui vivait quatre cent cinquante ans avant Jésus-Christ, les Juifs n'ont jamais cessé de lire et de révérer le Pentateuque comme le titre fondamental de leur religion.

3. On ne peut sans être atteint de folie et d'extravagance accuser Esdras d'avoir fabriqué le Pentateuque. D'abord Esdras n'arriva dans la Judée que l'an 458 avant Jésus-Christ; or, dès l'an 536 Zorobabel s'y était rendu accompagné des chefs et d'une partie de la nation, et y avait rétabli l'ancien culte *dans la forme prescrite par la loi de Moïse*, comme on le lit dans le livre même d'Esdras (Esdr. iii, 2). La loi de Moïse était donc connue des Juifs avant qu'Esdras vînt de Babylone à Jérusalem. En second lieu, sous Zorobabel, et par conséquent avant Esdras, les Samaritains demandèrent à rétablir le temple, conjointement avec les Juifs, donnant pour motif qu'ils servaient Dieu de la même manière qu'eux : *Ita ut vos quærimus* Deum *vestrum* (Esdr. iv, 2); ce qui, rapproché de ce que nous avons dit un peu plus haut en parlant du Code Samaritain (page 188), prouve que le Pentateuque

(1) *L'autorité des livres de Moïse*, p. i, ch. iii, p. 66, 67.

existait longtemps avant Esdras. Troisièmement, les Juifs contemporains d'Esdras étaient les fils et les petits-fils de ceux que Nabuchodonosor avait transportés de la Palestine dans la Chaldée; ils avaient sans doute une religion, un culte, une jurisprudence. Les lois de cette république renaissante étaient ces mêmes lois que Zorobabel avait remises en vigueur, les mêmes que l'on suivait à Jérusalem et dans toute la Judée avant la captivité de Babylone. Esdras pouvait-il créer de nouvelles lois, et persuader aux Juifs qu'elles faisaient partie de l'ancienne constitution? Il serait certainement plus facile de nous persuader, à nous Français, que depuis l'origine de notre monarchie tous les tribunaux ont constamment suivi le Code Napoléon, et qu'ils n'en ont jamais connu d'autre.

4. Il est absolument impossible que les livres de Moïse aient été supposés depuis la mort de Salomon. En effet, un critique éclairé et libre de préventions, pour peu qu'il réfléchisse à la révolte des dix tribus schismatiques, à la rivalité, à la haine et aux guerres continuelles dont elle fut suivie, ne se persuadera jamais que les Juifs et les Israélites se soient réunis et entendus pour fabriquer une loi commune aux deux peuples, ou que l'un ait adopté l'ouvrage de l'autre.

5. Enfin, le Pentateuque n'a pas pu être supposé dans l'intervalle qui sépare Moïse de Salomon. Nous lisons bien dans l'histoire des Hébreux que Salomon fit bâtir un temple magnifique et augmenta la pompe du culte; mais lorsque ce prince monta sur le trône, il trouva la loi de Moïse établie; avant lui aussi le service sacerdotal et lévitique s'observait, les fêtes prescrites dans le Pentateuque se célébraient régulièrement, et la forme de la religion était déterminée. Le règne de David ne présente aucune innovation sous ce rapport : Saül, Samuel et les Juges ne connaissent pas d'autre loi que celle de Moïse. Il est vrai que sous les Juges, les Israélites se rendirent souvent coupables du crime d'idolâtrie; mais, au milieu des plus grands excès, on retrouva des traces et des vestiges de la loi mosaïque. C'est ainsi que Michas, qui honorait des idoles dans sa maison, croyait avoir besoin d'un prêtre de la race de Lévi (Judic. XVII, 9-13). Avant le règne de Saül, avant même le gouvernement de Samuel, à une époque où les Hébreux vivaient dans une entière licence, nous voyons l'arche d'alliance déposée à Silo, un grand prêtre de la race d'Araon, ses fils qui reçoivent les offrandes du peuple, mais qui transgressent les lois des sacrifices et les devoirs des prêtres (1 Reg. I, II); nous voyons encore des fêtes qui se célébraient à un temps déterminé, et pendant lesquelles on montait à la maison du Seigneur pour l'adorer (Judic. XX, 19); enfin, dans ces temps d'anarchie et de trouble, nous voyons s'observer des lois concernant les héritages et les mariages entre parents, et absolument conformes à celles du Pentateuque (Compar.

Ruth iv, avec Deut. xxv). Ainsi, la loi de Moïse se trouve à toutes les époques de l'histoire des Juifs; par conséquent il est absolument impossible qu'elle ait été supposée dans aucun temps.

Difficultés proposées contre l'authenticité du Pentateuque, et Réponses à ces difficultés.

Obj. 1° La tradition des Juifs n'est d'aucun poids en faveur de l'authenticité du Pentateuque, puisqu'elle nous présente aussi comme authentiques des livres qui ne le sont réellement pas ; par exemple, Josué, les livres de Samuel, d'Isaïe et de Daniel. Cette tradition est encore fondée sur l'autorité du Pentateuque samaritain ; mais ce Pentateuque ne remonte que jusqu'au temps qui suivit la captivité de Babylone, puisque ce fut Manassé, gendre de Sanaballat, qui, s'étant retiré chez les Samaritains, leur porta le Pentateuque des Juifs, qu'ils firent copier en lettres samaritaines.

Rép. Quand tous ces livres de l'Ancien Testament qui servent de fondement à la foi qu'ont toujours eue les Juifs en l'autorité du Pentateuque, seraient aussi modernes qu'on le prétend, ils prouveraient au moins que telle était l'opinion générale de leur époque ; et comme ces livres ont indubitablement été tirés de mémoires plus anciens que les auteurs de ces mêmes livres, il suit évidemment de là que cette tradition universelle remonte plus haut. Mais nous ferons voir en son lieu combien est fausse et dénuée de fondement l'opinion de nos adversaires touchant les livres de Josué, de Samuel, etc. Quant au Pentateuque samaritain, leur assertion est purement gratuite. « En dernier lieu, je le sais, dit avec raison Cellérier, on a fortement attaqué l'authenticité du Pentateuque samaritain, ou, comme on dit, du Code samaritain. Le célèbre Gésénius passe pour l'avoir renversée. Cependant toute sa science et son habileté n'ont pu changer les faits, qui sont encore là devant nos yeux, frappants et inexplicables, comme au temps d'Eichhorn et des autres défenseurs du Code de Samarie. Quand Gésénius a analysé, en critique habile, les variantes de ce Pentateuque, il a bien pu montrer qu'elles étaient en général altérées, dignes de peu de foi ; il a pu détruire sans retour l'aveugle préférence qui s'attachait à la chronologie samaritaine. Mais quand il est entré dans les hypothèses pour montrer comment les Samaritains avaient pu adopter le Pentateuque trois siècles avant Jésus-Christ, sans l'avoir hérité des Israélites, là sa dialectique s'est trouvée faible, et ses efforts ont réellement échoué. Sans entrer dans de trop longs détails, je puis rappeler en deux mots qu'aucun indice historique quelconque n'est venu soutenir l'hypothèse de Gésénius ; que sa possibilité même dépend d'une as-

sertion de Joseph qui, comparée au livre de Néhémie, trahit une méprise (1) et paraît une erreur (2). »

Obj. 2° Du temps de Moïse, il n'existait ni papier ou parchemin, ni caractères alphabétiques; on se bornait à graver sur la pierre des figures hiéroglyphiques qui ne pouvaient que rappeler le fond et la substance des choses. Ainsi Moïse n'a pu rédiger le Pentateuque par écrit.

Rép. Il est constant que dans l'antiquité on gravait quelquefois sur la pierre des signes propres à conserver la mémoire de certains événements; mais conclure de là que Moïse n'avait pas d'autres moyens de composer le Pentateuque, c'est, à notre avis, manquer tout à la fois de logique et de critique. A cette objection, déjà faite par Voltaire et reproduite de nos jours par plusieurs savants de l'Allemagne, Du Voisin répondait fort spirituellement: « On a gravé sur le marbre les inscriptions des monuments érigés sous le règne de Louis XV: sans doute que l'on ne connaissait pas d'autre manière d'écrire, et que l'Encyclopédie et les cinquante ou soixante volumes des œuvres et des redites de M. de Voltaire se trouvent, dans les bibliothèques, gravées sur des tables de marbre. Ce raisonnement doit paraître concluant à quiconque admettra celui de M. de Voltaire (3). » Nous ajouterons qu'il n'est pas vrai de dire qu'il n'y avait pas de caractères alphabétiques du temps de Moïse; le contraire se trouve suffisamment démontré par ce que nous avons dit à ce sujet dans l'*Introduction historique et critique, etc.*, (tome II, page 197), où nous renvoyons le lecteur.

Obj. 3° Parmi les choses renfermées dans le Pentateuque, les unes supposent des connaissances géographiques qui ont dû nécessairement manquer à Moïse; d'autres n'étaient pas arrivées de son temps, et lui sont postérieures.

Rép. Il est vrai que l'auteur du Pentateuque rapporte, dans le plus minutieux détail, toutes les circonstances relatives à des localités voisines de l'Euphrate, à un pays où Moïse semble n'être jamais allé; mais ne pouvait-il point tenir ces notions géographiques et topographiques, et des voyageurs et de son aïeul, qui avait vécu avec les enfants de Jacob dans la Mésopotamie, où coule l'Euphrate? Quant aux choses qu'on prétend n'être arrivées qu'après la mort de Moïse, nous dirons d'abord que si on en retranche toutes celles qui sont au moins douteuses (nous défions nos adversaires de prouver qu'ils ont partout la certitude et l'évidence pour eux), il en reste peu qui décèlent une origine moderne. Or, en supposant que ce petit nombre de passages, qui ne consistent généralement qu'en des noms propres ou en de courtes

(1) Joseph place l'origine de l'église samaritaine sous Darius Codoman (*Archéol.* XI, c. VII, VIII), tandis qu'en lui comparant Néhémie (XII, 28), on arrive à croire qu'elle eut lieu sous Darius Nothus. » — (2) J. E. Cellérier, *Introd. à la lecture de l'A. T.* p. 420. — (3) *L'autorité des livres de Moïse*, p. I, ch. IV, p. 76, 77.

observations détachées, aient été ajoutés plus tard à l'ouvrage authentique de Moïse, par quelque copiste qui aura introduit dans le texte une note marginale, ou par quelque prophète qui aura continué certaines généalogies ou changé des noms anciens, de pareilles additions peuvent-elles préjudicier à l'authenticité du Pentateuque? S'il en était ainsi, on aurait droit de contester à Homère et à Virgile leurs ouvrages, puisqu'il est reconnu qu'ils ont éprouvé le même sort. En second lieu, c'est sans fondement que certains critiques produisent dans le Pentateuque une vingtaine de passages comme n'étant pas de Moïse. A l'exception des chap. XXXIII et XXXIV du Deutéronome, que l'on s'accorde assez généralement à regarder comme appartenant au livre de Josué (1), il n'en est pas un seul qu'on ne puisse légitimement attribuer à Moïse, si l'on veut ne point s'écarter des principes rigoureux de la logique, et si l'on est assez versé dans la langue des Hébreux pour savoir tout ce que peuvent permettre en exégèse les règles bien constatées de cette langue.

Obj. 4° On lit au premier livre des Machabées (I, 59, 60) que les livres de la loi de DIEU furent déchirés et mis au feu, et que si l'on trouvait chez quelqu'un les livres de l'alliance du Seigneur, il était tué aussitôt. On lit encore au quatrième livre d'Esdras (XIV, 21), que sous Nabuchodonosor le feu a détruit la loi, et qu'Esdras, assisté de cinq autres écrivains, recomposa les livres saints, que les flammes avaient consumés.

Rép. La conséquence qu'on tire de ces faits n'est nullement légitime. Et d'abord tout ce qu'on peut conclure du livre des Machabées, c'est qu'un grand nombre de copies de la loi périrent dans les flammes; mais tous les exemplaires du Pentateuque n'étaient pas à Jérusalem ou dans la Palestine; ils n'ont pas pu être tous brûlés. Précisément parce qu'on punissait de mort ceux chez qui on trouvait les livres de la loi, plusieurs exemplaires de ces livres doivent avoir été cachés avec soin. Aussi est-il dit (III, 48) : « Ils ouvrirent les livres de la loi ; » et (XII, 9) : « Ayant pour notre consolation les livres saints qui sont entre nos mains. » En second lieu, ce livre d'Esdras est apocryphe, et même absolument fabuleux en beaucoup d'endroits. Ainsi le fait cité dans l'objection, déjà incroyable en lui-même, ne saurait emprunter de ce livre aucune vérité historique. Nos adversaires supposent qu'il n'existait d'autres exemplaires de la loi que ceux qui se trouvaient à Jérusalem lorsqu'elle fut assiégée par les Chaldéens ; mais cette supposition est aussi fausse que gratuite.

(1) Ces chapitres, où sont rapportées les bénédictions, la mort et la sépulture de Moïse, forment le commencement du livre de Josué. Autrefois, comme nous l'avons vu dans l'*Introduction générale* (t. I), les livres saints étaient ordinairement sans titres et sans sommaires; ils se suivaient sans aucune division par sections.

Obj. 5° Le Pentateuque a tous les caractères d'une collection de fragments composés en différents temps et par divers auteurs ; le style, par exemple, y est tantôt concis, tantôt lâche, tantôt diffus. On y remarque des répétitions des mêmes événements qui ne s'accordent pas entre elles, de fréquentes inscriptions et conclusions qui semblent annoncer des parties différentes. Or ces particularités sont plus que suffisantes pour prouver que le Pentateuque n'est point l'ouvrage de Moïse.

Rép. Mais quel est l'écrivain, quelque habile qu'on le suppose, qui ne varie pas dans son style, surtout lorsqu'il écrit à divers intervalles, et qu'il s'attache à représenter les objets les plus disparates simplement, sans art, et sous les couleurs qui leur sont propres ? Quant aux répétitions, nous dirons d'abord qu'il n'y en a point de contradictoires ; et ensuite, qu'il faut bien distinguer entre les lois et les faits qui se trouvent répétés en plusieurs endroits. La position et les diverses circonstances où se trouvait Moïse pendant qu'il composait son ouvrage, l'ont forcé à rapporter plusieurs fois certaines lois. Enfin, pour ce qui est des événements, nous dirons que l'ignorance ou l'oubli de certaines lois de syntaxe, auxquelles se sont toujours sévèrement soumis les historiens sacrés de l'Ancien Testament, a fait commettre, comme nous l'avons remarqué ailleurs (1), beaucoup de méprises. On semble n'avoir pas compris que les écrivains sacrés répètent à dessein le même fait toutes les fois qu'ils le croient propre à jeter quelque jour sur un autre événement qui fait le sujet de leur récit principal, et que souvent ces prétendues répétitions ne sont que des résumés, qui forment un des caractères dominants du style historique. Nous ferons la même remarque par rapport à certaines formules, que bien des critiques regardent comme autant d'inscriptions et de conclusions qui décèlent des fragments divers.

Obj. 6° Dans les états bien réglés, et principalement en Orient, il y a toujours eu des écrivains qui avaient soin de rédiger les affaires les plus importantes de la république, et d'en conserver les actes dans les archives destinées à cet usage. Or il y a toute apparence que Moïse, qui avait été élevé à la cour d'Égypte, et qui possédait toutes les qualités d'un parfait législateur, établit, dès les commencements de sa république, cette sorte de scribes. Cela étant supposé, Moïse, en sa qualité de législateur, a dû écrire tout ce qui appartient aux commandements et aux ordonnances, et laisser à ces scribes publics, qu'on peut appeler prophètes, puisque l'Écriture elle-même donne ce nom à Samuel, à Nathan, à Gad et à quelques autres, qui avaient écrit les annales de leur temps, le soin de recueillir les actes de ce qui se passait de plus important, afin d'en conserver le souvenir à la postérité.

(1) Voyez notre *Pentateuque avec une traduction française, etc. passim.*

Ainsi, on pourra dire, en ce sens, que tout le Pentateuque est véritablement de Moïse, parce que ceux qui ont fait ce recueil vivaient de son temps, et qu'ils ne l'ont fait que par son ordre. R. Simon, qui est l'auteur de cette conjecture, ajoute : « Au reste, pour ce qui regarde les livres de Moïse tels qu'ils sont aujourd'hui dans le recueil que nous en avons, les additions qui ont été faites aux anciens actes empêchent que nous ne discernions ce qui est véritablement de lui d'avec ce qui a été ajouté par ceux qui lui ont succédé, ou par les auteurs du dernier recueil. De plus, cette compilation n'étant quelquefois qu'un abrégé des anciens mémoires, on ne peut pas assurer que les généalogies y soient contenues dans toute leur étendue (1). »

Rép. Disons d'abord un mot des conséquences qui découlent de cette opinion. Des principes de R. Simon il résulte : 1° que Moïse n'est point l'auteur de la plus grande partie du Pentateuque, puisqu'elle est historique. Ainsi l'histoire de la création, du déluge, etc., n'est point de lui, à moins qu'on n'attribue à Moïse l'ouvrage des écrivains publics de son temps, comme le fait R. Simon; ce qui passe le ridicule même : car qui voudrait attribuer aux rois et aux princes tous les registres publics qui se font de leur temps et par leur ordre? 2° Que nous ne savons réellement pas ce qui est l'ouvrage de Moïse, puisque nous ne saurions discerner ce qui est de lui d'avec ce qui a été ajouté aux livres qui portent son nom. 3° Que la véracité et l'authenticité du Pentateuque dépendent de l'inspiration de ces écrivains publics, inspiration qui n'est appuyée sur aucune preuve solide; ce qui est fort dangereux pour la religion. Mais si, comme le prétend notre critique, Moïse eût écrit les lois, et que d'autres écrivains eussent composé les histoires, on trouverait une différence sensible de style entre la loi et les histoires et entre les différentes parties historiques du Pentateuque. Or c'est ce qu'on ne voit point : tout, au contraire, porte l'empreinte d'une même main. Il y a encore d'autres choses à reprendre dans ce système. « La tradition des Juifs, dit judicieusement Du Voisin, n'a jamais connu ce collége toujours subsistant d'écrivains publics; l'Écriture n'en parle point, et Moïse, que l'on suppose en avoir été l'instituteur, ne dit pas un mot de cet établissement. Tout ce système n'est appuyé que sur un usage prétendu *des états bien réglés* et sur ce qu'*il y de a l'apparence* que Moïse s'y sera conformé; mais quoi qu'il en soit de cet usage, dont il serait bien difficile de trouver soit *en Orient*, soit ailleurs, des vestiges antérieurs au temps de Moïse, il ne faut que lire le Pentateuque pour se convaincre que ce livre est tout entier du même écrivain : *les commandements et les ordonnances* y sont tellement entremêlés avec les faits, qu'on ne peut les séparer, pour attribuer les

(1) R. Simon, *Hist. crit. du Vieux Testament*, l. I, ch. VII. Voy. aussi ch. I, II.

uns au législateur, et les autres aux prophètes ou aux écrivains publics. Si l'Écriture donne le nom de prophètes à Samuel, à Nathan, à Gad, à Ahia, ce n'est point, comme le dit Richard Simon, parce qu'ils ont rédigé les annales de leur temps, mais parce qu'ils étaient inspirés et qu'ils prédisaient l'avenir (1). » Nous nous bornerons à ajouter que c'est sans aucun fondement que ce critique prétend que le Pentateuque n'est quelquefois qu'un abrégé des anciens mémoires.

Obj. 7° Il n'y a d'autres moyens de mettre l'honneur de Moïse à l'abri des reproches qu'on pourrait lui faire comme historien, qu'en supposant que la Genèse est une simple compilation de divers mémoires écrits par des auteurs inconnus et même étrangers au peuple de Dieu, et que ce grand législateur n'y a eu d'autre part que de les avoir rangés en un corps d'histoire. Astruc, en particulier, prétend qu'à moins d'admettre son opinion, on trouve dans la Genèse une multitude de défauts indignes d'un écrivain tel que Moïse; par exemple, des répétitions choquantes, une alternative bizarre des noms de Dieu, *Jéhovah* et *Elohim*; des antichronismes ou renversements dans les faits, des transitions brusques dans les récits, et des interpolations manifestes. Or, selon lui, Moïse avait ramassé douze différents mémoires, ou fragments de mémoires, qui concernaient la création du monde, le déluge universel, l'histoire des patriarches, et particulièrement celle d'Abraham et de sa postérité : que pour les mettre en œuvre il les rangea, ou tout entiers, ou par extraits, sur douze différentes colonnes, et qu'il plaça chaque partie de mémoire ou fragment à l'endroit qui lui convenait vis-à-vis des autres parties ou fragments correspondants, de sorte qu'il composa par là un ouvrage à douze colonnes; ou peut-être, afin d'éviter la confusion, à quatre colonnes seulement : ce qui formait une espèce de *tétraple*. Enfin Astruc prétend que depuis Moïse ces colonnes ont été dérangées et bouleversées par la négligence des copistes ou l'ignorance des mauvais critiques, qui ont tout confondu en voulant tout réunir (2).

Rép. Il suffit d'exposer l'opinion d'Astruc pour voir tout ce qu'elle renferme d'arbitraire et de hasardé; aussi les critiques qui l'ont adoptée l'ont tous plus ou moins modifiée, de sorte qu'aujourd'hui elle est à peu près tombée en désuétude. Nous avons déjà répondu à la partie de l'objection qui concerne les répétitions, et nous avons montré qu'indépendamment de la tradition des Juifs, qui ont toujours regardé Moïse comme l'auteur et non comme le simple compilateur de la Genèse, l'unité de plan et la liaison des faits prouvent assez que cet ouvrage est sorti tout entier de la même main. Quant à l'alternative des noms de

(1) *L'autorité des livres de Moïse*, p. I, ch. IV, p. 85, 86. — (2) *Conjectures sur la Genèse*, p. 431-452.

Dieu, elle s'expliquerait facilement, nous en convenons, en supposant deux mémoires dans l'un desquels Dieu aurait toujours été nommé *Elohim*, tandis que dans l'autre il aurait constamment porté le nom de *Jéhovah*. Mais n'y a-t-il pas beaucoup d'exceptions à cette règle? Dans le récit du sacrifice d'Isaac, au chap. xxii, 1-19, Dieu est nommé *Elohim* aux dix premiers versets, et *Jéhovah* aux neuf derniers. Or, est-il vraisemblable que le récit de ce seul et même fait soit composé de deux fragments disparates dont l'un ne contient que la première partie du fait, et l'autre la seconde? L'histoire du déluge fournit une alternative plus frappante encore : car le nom *Elohim* règne dans tout le chapitre vi, excepté au verset 8, où se trouve *Jéhovah;* tandis que le nom *Jéhovah* se lit aux versets 1, 5, 9, du chapitre vii, et que l'un et l'autre sont exprimés au verset 16. Mais Astruc n'a pas prétendu, et il ne saurait prétendre, que ce verset 16 fût une combinaison de phrases tirées de deux mémoires différents. Ainsi, pour expliquer cette alternative, il faut dire que Moïse a pu employer ces deux noms afin de varier son style, ou qu'il a eu quelque raison particulière qui nous est inconnue, ou bien que c'est sans dessein et par un pur hasard qu'il a ainsi varié dans l'emploi de ces deux noms; à moins qu'en partant de l'idée qu'*Elohim* et *Jéhovah* sont des noms significatifs, on ne parvienne à justifier les différentes applications que Moïse en a faites.

Les antichronismes qu'Astruc prétend découvrir dans la Genèse ne prouvent pas plus contre l'authenticité de ce livre. Ce ne sont que de simples anticipations telles qu'on en remarque dans tous les historiens tant anciens que modernes, sans que pour cela on se croie en droit de leur contester les ouvrages qu'on leur attribue. Bien plus, pour peu qu'on porte son attention sur la nature même des récits historiques, on s'apercevra sans peine qu'il est difficile et même impossible à tout auteur qui veut écrire l'histoire simplement, d'éviter ces sortes d'anticipations, car il est entraîné, comme malgré lui, à suivre la liaison et l'enchaînement des faits analogues, plutôt que leur ordre chronologique.

Nous dirons la même chose des transitions; si elles paraissent *brusques*, trop éloignées, ou même *entièrement négligées*, dans la Genèse, il ne faut pas en rechercher d'autres causes que la simplicité de ces temps reculés et le caractère particulier des anciens auteurs, qui écrivaient l'histoire sans étude et sans art. Est-il donc étonnant que le plus ancien livre connu ne soit pas écrit selon le génie de notre siècle et le goût des temps modernes? Mais de nos jours encore, la manière d'écrire l'histoire est-elle la même chez tous les peuples? Et sans parler des historiens orientaux, qui n'ont rien de commun avec ceux de l'Occident, le style de la narration des auteurs allemands a-t-il le moindre rapport avec celui qui est généralement adopté parmi nous? Ainsi,

l'on est bien peu fondé à contester l'authenticité de la Genèse, quand on ne peut opposer que des transitions brusques; comme s'il était de la dignité d'un auteur grave tel que Moïse, qui n'a point voulu composer un traité didactique, de s'attacher à un ornement aussi frivole.

Enfin, Astruc s'abuse étrangement, quand il prétend trouver dans la Genèse des interpolations, c'est-à-dire, comme il l'explique lui-même, des endroits où l'on sent que l'histoire est interrompue, où l'on raconte des événements assez étrangers aux Hébreux, tels que la guerre de la Pentapole, l'origine des Moabites et des Ammonites, les familles de Nachor et d'Ismaël, les fils d'Abraham et de Céthura, l'enlèvement de Dina, le mariage et la postérité d'Esaü, ainsi que la diversité des noms de ses femmes; la postérité de Séir, et le séjour de Joseph chez Putiphar. Le livre de la Genèse, en effet, ne se borne pas à l'histoire des Hébreux, il embrasse, quoique d'une manière moins détaillée, l'origine des peuples voisins, surtout de ceux qui appartenaient à la famille d'Abraham. Or, cela une fois admis, les faits ci-dessus, que l'auteur des *Conjectures* regarde comme autant d'interpolations, entraient nécessairement dans le plan de Moïse; ils se rapportent évidemment à son objet principal, qui est l'histoire des patriarches et de leur postérité.

Après avoir répondu directement aux objections d'Astruc, nous ajouterons que la Genèse est, aussi bien que les autres parties de l'Écriture, la parole de Dieu, et qu'elle a été par conséquent écrite sous l'inspiration du Saint-Esprit. Or, si la Genèse n'est qu'une simple compilation de deux ou trois mémoires plus anciens qui rapportaient les mêmes faits, et que Moïse a cru devoir réunir ensemble par morceaux, en les insérant en entier, comme le soutient Astruc, comment pourra-t-on dire que ce livre est inspiré, qu'il est la parole de Dieu? Car, pour pouvoir revendiquer l'inspiration en sa faveur, il faudrait que les différentes parties dont il est composé eussent été inspirées elles-mêmes, c'est-à-dire que leurs auteurs fussent des hommes inspirés de Dieu. Or, Astruc avoue qu'il ne sait pas quels sont ces auteurs, mais qu'il conjecture qu'il y a plusieurs de ces mémoires que Moïse a pu recevoir des nations voisines des Hébreux et étrangères à ce peuple. C'est évidemment déclarer que la Genèse, qui ne consiste que dans l'assemblage de différents morceaux pris de ces mémoires anciens, n'est pas plus inspirée que ces divers fragments; c'est déclarer, en un mot, ou qu'elle n'est pas inspirée, ou que son inspiration est incertaine. On dira peut-être que Moïse a été inspiré pour compiler ces mémoires, et assisté par l'Esprit saint pour n'en pas choisir de faux, et que cela suffit pour assurer l'inspiration à son ouvrage. Nous répondrons que les parties compilées n'en seront pas moins un ouvrage purement humain, puisque Moïse, en se bornant uniquement à les copier et à les unir ensemble, n'a pas pu faire qu'elles n'eussent

pour auteurs des hommes qui pour la plupart ne faisaient point partie du peuple de Dieu, et que par conséquent elles ne sont pas plus la parole de Dieu que les vers des poëtes profanes cités par saint Paul.

Obj. 8° Comment la Genèse pourrait-elle être de la main de Moïse, puisqu'elle ne contient que des événements qui ont eu lieu longtemps avant lui et dont plusieurs par leur nature même n'ont pas pu parvenir à sa connaissance?

Rép. Il faut convenir que le défaut de monuments contemporains ne permet pas de discuter sous certains rapports l'objection selon les règles ordinaires de la critique, puisqu'il ne reste aucune pièce de comparaison par où l'on puisse contredire ou justifier l'histoire contenue dans la Genèse. On doit donc nécessairement ici juger du livre par l'écrivain. Or l'auteur de la Genèse est ce même Moïse, dont la mission est prouvée par un si grand nombre de prodiges, que le sceau de la Divinité est empreint sur tout ce qui est sorti de sa plume, comme nous le verrons un peu plus bas. Mais, indépendamment d'une révélation immédiate que Dieu a pu accorder pour certains faits à Moïse lui-même ou à quelque patriarche avant lui, le législateur des Hébreux ne manquait pas de moyens humains pour composer l'histoire de la Genèse, tels que la mémoire des premiers événements répandue parmi les nations, les traditions domestiques conservées dans la famille d'Abraham, les monuments dressés par les patriarches, les cantiques et les mémoires écrits dans les premiers temps.

1° L'époque et les circonstances de la création, comme le remarque Du Voisin (1), que nous ne faisons qu'abréger ici, la chute du premier homme, le déluge universel et la dispersion du genre humain, étaient des faits trop importants pour que la mémoire en fût effacée lorsque Moïse écrivait son histoire. Ses ancêtres étaient sortis de la Chaldée; lui-même avait vécu parmi les Égyptiens, dont l'origine, aussi bien que celle des Chaldéens, remontait jusqu'aux temps qui suivirent immédiatement le déluge, dont la tradition, aussi bien que celle de plusieurs autres événements, ne pouvait être inconnue de Moïse, puisqu'elle a toujours existé parmi les différents peuples de la terre. D'ailleurs la longue vie des premiers hommes, attestée par Moïse lui-même, confirmée par les plus anciens écrivains, et justifiée jusqu'à un certain point par des faits physiologiques (2), offrait un moyen facile de conserver la tradition, en rapprochant en quelque sorte les époques, et en diminuant par là même le nombre des générations intermédiaires. Ainsi Lévi, bisaïeul de Moïse, avait vécu avec Jacob, et il avait vu Isaac; Jacob avait vu Abraham, qui avait pu voir

(1) *L'autorité des livres de Moïse*, p. II, ch. X, p. 294-309. — (2) Voyez *les Livres saints vengés*, t. I, p. 242, 243.

tous ses aïeux jusqu'à Arphaxad, fils de Sem et petit-fils de Noé; d'où il résulte que Moïse et ses contemporains n'étaient séparés du déluge que par cinq ou six personnes. Ainsi, sans sortir de leur famille, ils pouvaient facilement apprendre l'histoire de plusieurs siècles; car c'est moins la longueur du temps qui altère la tradition que le grand nombre de successions dans la ligne traditionnelle. Quant à l'histoire des faits antérieurs au déluge, elle pouvait s'être conservée de la même manière. Noé, qui avait vécu six cents ans dans l'ancien monde, remontait à Énos, fils de Seth ; et Lamech, père de Noé, était né lorsque Adam mourut.

2° Outre les traditions communes à tous les peuples, les Israélites conservaient avec un grand soin la mémoire de leurs ancêtres et de tous les événements relatifs à la religion. Chaque tribu s'intéressait particulièrement à l'histoire de son auteur; toutes connaissaient leur tige commune dans Jacob, Isaac et Abraham. Les patriarches étaient trop célèbres et trop chers à la nation pour que les pères ne se fissent pas un devoir de transmettre à leurs descendants les moindres particularités de leur vie. Il n'y eut jamais, en effet, d'histoire plus intéressante pour une nation que l'était celle de la Genèse à l'égard des Hébreux, puisqu'elle renfermait les principes de leur religion, les promesses dont ils s'attendaient à recueillir les fruits, et les titres qui leur assuraient la possession du pays de Chanaan, où reposaient les cendres de leurs patriarches.

3° Les monuments qui subsistaient encore du temps de Moïse étaient aussi pour cet historien un moyen dont il pouvait se servir très-utilement pour composer la Genèse. Or, ces monuments sans nombre étaient non-seulement les autels élevés par Noé, Abraham, Jacob et les autres patriarches, mais aussi les puits qu'ils avaient creusés, le nom de MORIA, qui portait en lui-même la démonstration du sacrifice qu'Abraham offrit sur cette montagne; les noms significatifs donnés à la plupart des patriarches à l'occasion de quelque événement célèbre; la tour de Babel, qui devait être connue de tous les peuples, et qui servait de preuve à ce que Moïse raconte de la dispersion du genre humain et de la multiplication des langues; les ruines et les cendres de la Pentapole, qui attestaient la vengeance terrible que le ciel avait exercée sur ces villes infâmes; la circoncision, monument solennel de l'histoire d'Abraham; la caverne et le champ proche d'Hébron, que ce patriarche acheta des Héthéens pour la sépulture de sa famille; le tombeau de Rachel, qu'on voyait au temps de Moïse, et enfin le nom d'Israël donné à Jacob pour confirmer l'histoire de sa lutte avec l'ange. « Ainsi, dit Bossuet, quand le peuple hébreu entre dans la terre promise, tout y célébrait leurs ancêtres ! et les villes, et les montagnes et les pierres mêmes y parlaient de ces hommes merveil-

leux, et des visions étonnantes par lesquelles Dieu les avait confirmés dans l'ancienne et véritable croyance (1). »

4° Enfin tout porte à croire que Moïse trouva parmi les Israélites d'anciens mémoires qui lui servirent à composer la Genèse; c'est du moins l'opinion d'un grand nombre de critiques aussi sages que savants (2).

CHAPITRE TROISIÈME.

DE L'INTÉGRITÉ DU PENTATEUQUE.

Les adversaires de la religion révélée des Juifs prétendent que le Pentateuque a subi non-seulement des altérations légères, mais encore des interpolations graves qui altèrent la substance des faits et de la doctrine de ce livre divin. Les raisons sur lesquelles ils se fondent sont loin de détruire la force des preuves exposées dans l'Introduction générale en faveur de l'intégrité des textes de l'Ancien et du Nouveau Testament, et qui s'appliquent surtout aux livres de Moïse. On peut en juger par la discussion suivante.

Difficultés qu'on oppose à l'intégrité du Pentateuque, et Réponses à ces difficultés.

Obj. 1° Au quatrième livre des Rois (xxii, xxiii), on lit que sous le roi Josias le livre de la loi de Moïse fut trouvé dans le temple par le grand prêtre Helcias; que le roi, en l'entendant lire, déchira ses vêtements; qu'il fut frappé d'étonnement et de stupeur, ainsi qu'Helcias : il y est dit que leurs pères ou leurs ancêtres n'avaient point écouté les paroles de ce livre. Or, de là découlent nécessairement deux conséquences peu favorables à l'intégrité du Pentateuque. Premièrement, si l'on en excepte cet exemplaire unique, qui fut retrouvé, le Pentateuque était perdu; en second lieu, il a été facile de le falsifier.

Rép. Ce raisonnement prouverait tout au plus la possibilité de l'altération, et nullement l'altération même du Pentateuque; la chose est évidente. Mais le volume trouvé n'était pas une simple copie de la loi; c'était l'écrit original de Moïse. En effet, il est dit au livre second des Paralipomènes (xxxiv, 14) : « Le pontife Helcias trouva un livre de la loi du Seigneur *écrit* de la main de Moïse, *librum legis Domini per manum Moysi* (3). » Quant à la frayeur et à l'affliction qui

(1) *Discours sur l'histoire universelle.* — (2) Voyez entre autres, D. Calmet, *Préface sur la Genèse.* — (3) Nous savons ce qu'on pourrait objecter à cette preuve, et nous répondons avec Chais (*Comment. sur le* 2e (*ou* 4e) *livre des Rois*, xxii, 8-10) : « Mais cet exemplaire du Pentateuque était-ce l'*autographe*, ou l'exemplaire original

s'emparèrent du roi et d'Helcias, elles eurent pour cause la lecture des malédictions terribles que Moïse avait prononcées dans le Deutéronome contre les violateurs de sa loi, et dont l'affreuse dépravation des Juifs avait presque effacé le souvenir. Car ces paroles : « Nos pères n'ont point écouté les paroles de ce livre, et n'ont point fait ce qui nous avait été prescrit (4 Reg. XXII, XXIII), » signifient purement et simplement que pendant plusieurs années, sous les règnes d'Amon et de Josias, on avait négligé de faire les lectures publiques de la loi. Ce qui confirme notre explication, c'est ce qui est dit au Deutéronome (XXXI, 26), savoir, que lorsque Moïse eut écrit le livre de la loi, il le remit aux lévites, en leur disant : « Prenez ce livre, et placez-le à côté de l'arche d'alliance du Seigneur votre DIEU, afin qu'il y serve de témoignage contre vous. » Or, après que le temple eut été bâti, ce livre, ainsi que l'arche, fut déposé dans le sanctuaire, et Joseph nous apprend qu'il y demeura jusqu'au temps où les profanations commises par Manassès et Amon obligèrent les prêtres de serrer dans un lieu plus secret et l'arche d'alliance et le livre de la loi (1). Ainsi, si l'exemplaire du Pentateuque retrouvé est le même qui est sorti de la plume de Moïse, c'était par conséquent le monument le plus auguste et le plus capable d'exciter dans le cœur du roi et du grand prêtre les plus vifs sentiments de religion.

Obj. 2° Les textes hébreu, samaritain et grec, diffèrent considéra-

que Moïse en avait écrit de *sa main?* 1° La chose est possible, et il n'est personne qui puisse prouver le contraire. 2° Elle est tout au moins vraisemblable, tant par la considération des circonstances du récit de notre historien, que par celles des expressions de l'auteur du second livre des Chroniques, qui en rapportant la découverte d'Hilkija, dit qu'*il trouva le livre de la loi de l'Éternel de la main de Moïse.* Nous ne disconvenons pas qu'on ne puisse rendre autrement ces derniers mots, et traduire *donnée par le ministère de Moïse;* ils ont cette signification en divers endroits de l'Écriture (voy. par exemple, *Ex.* IX, 35. 1 *Rois,* VIII 53, 56); mais on doit avouer, d'un autre côté, qu'ils sont susceptibles du sens que nous y attachons, que ce sens est très littéral, et conséquemment qu'il mérite d'être préféré, plutôt que rejeté. C'est ainsi qu'en ont jugé Grotius, Junius, Piscator dans la Synopse de Polus, qui les suit dans son commentaire, de même que Patrick, Henri, les commentateurs de la *Bible anglaise,* Wells, Dodd, Prideaux et les savants auteurs de l'*Histoire universelle.* » D. Calmet, après avoir dit que « ce livre de la loi était l'original de Moïse, » ajoute : « le texte des Paralipomènes semble lever toute sorte de doutes qu'on pourrait avoir là-dessus. (*Comment. lit. sur* 4 *Reg.* XXII, 8.) » A ces autorités nous ajouterons un argument exégétique. C'est un principe reçu en exégèse, qu'un mot ou une expression doit se prendre dans son sens propre et rigoureusement littéral, à moins que quelque chose dans le contexte en exige un autre. Or loin que dans le contexte du passage cité des Paralipomènes il y ait rien qui oblige de s'écarter de la signification primitive de l'expression BEYAD MÔSCHÉ (ביד משה) *par la main de Moïse,* tout concourt au contraire à montrer qu'elle est la seule admissible. — (1) Joseph, *Antiq.* l. X, c. V.

blement entre eux sur la chronologie. Faut-il une preuve plus manifeste de l'altération du Pentateuque?

Rép. Personne assurément ne fera consister le fonds essentiel d'aucun livre dans l'exactitude minutieuse de la chronologie. A la vérité il existe une discordance chronologique entre les trois textes en question. Suivant l'hébreu, le déluge, par exemple, est arrivé l'an du monde 1656; le texte samaritain le rapporte à l'an 1307, et selon la version grecque des Septante, il est arrivé l'an 2242. Mais que résulte-t-il de ces différences? que des fautes se sont glissées, quant à la chronologie, dans le texte samaritain et dans la version grecque (1); car d'abord la Vulgate, la paraphrase chaldaïque d'Onkelos, les versions arabe et syriaque, s'accordent avec le texte hébreu; ensuite, le texte samaritain, d'après le témoignage d'Origène et de saint Jérôme, s'accordait encore dans les IVe et Ve siècles avec l'hébreu; il faut donc que celui-là ait été altéré postérieurement. La chronologie des Septante paraît avoir été changée à dessein dès avant la venue de JÉSUS-CHRIST; car elle rend presque tous les patriarches, par rapport à l'époque de leur paternité, plus vieux de cent ans que les autres textes, et par rapport à la durée totale de leur vie, elle se trouve d'accord avec le texte hébreu. Et qu'on ne dise pas que cette différence autorise à penser que le Pentateuque a pu souffrir des altérations plus importantes. « D'abord, dit fort judicieusement Du Voisin, il est certain qu'à l'égard du dogme, de la morale, de l'histoire et des faits miraculeux, il règne une entière conformité entre tous les manuscrits du texte original, des versions et des paraphrases les plus anciennes; mais si l'on eût essayé de corrompre le Pentateuque dans l'une de ces parties essentielles, quelques exemplaires auraient conservé l'ancienne leçon; d'autres auraient reçu la nouvelle, et nous ne verrions pas tous les manuscrits s'accorder entre eux. Un faussaire ne tient pas en sa main toutes les copies d'un livre répandu dans tout un état, et une seule épargnée suffirait pour nous transmettre la véritable leçon. Si la diversité de leçons par rapport à la chronologie est une preuve d'altération dans les nombres de la Genèse, la conformité que l'on observe à l'égard des autres parties du Pentateuque est une preuve certaine de leur intégrité. Il y a de plus une différence essentielle entre l'interpolation de la chronologie et celle que les incrédules se croient en droit de soupçonner. Les dates du texte hébreu n'ont été altérées (2) que sous prétexte de correction; l'erreur qui s'y trouve, de quelque manière qu'elle s'y soit glissée, ne peut être que le

(1) Il est difficile d'embrasser sur cette matière un sentiment qui ne soit sujet à des objections sérieuses. De là, la diversité d'opinions sur ces trois systèmes de chronologie. Celui que nous admettons ici nous a paru le plus probable; mais nous sommes loin de le tenir pour entièrement certain. — (2) Voyez la note précédente.

fruit de l'ignorance et d'une fausse critique : le dessein d'attenter au texte sacré et l'imposture n'y ont aucune part. Un changement de cette nature n'a pas dû alarmer la religion des Juifs : on ne leur proposait pas d'interpoler les écrits de Moïse; il ne s'agissait, au contraire, que de rétablir ce qu'on croyait être la leçon primitive. De plus, ces corrections ne tombaient que sur deux chapitres de la Genèse, qui n'intéressaient qu'un petit nombre de savants, et que le peuple connaissait à peine. Mais si l'on eût osé toucher aux dogmes, à la morale ou à l'histoire du Pentateuque, la fraude et l'impiété se montrant à découvert, auraient éveillé le zèle des prêtres et des magistrats : toute la nation se serait élevée contre les nouveautés qu'on eût voulu introduire dans la religion de ses pères; une réclamation unanime aurait étouffé dès sa naissance le projet sacrilége de corrompre les Écritures, et ce projet, s'il se fût rencontré quelqu'un assez hardi pour le former, ne nous serait connu que par le supplice de son auteur (1). »

CHAPITRE QUATRIÈME.

DE LA VÉRACITÉ DU PENTATEUQUE.

Voltaire dans sa *Philosophie de l'histoire*, l'auteur de l'ouvrage qui a pour titre : *Les trois imposteurs : Moïse*, JÉSUS-CHRIST, *Mahomet*, et les déistes en général, ont porté l'impiété jusqu'à traiter Moïse d'imposteur. La proposition suivante fera justice de cette imputation sacrilége.

PROPOSITION.

Tous les faits contenus dans le Pentateuque sont incontestablement vrais.

La véracité du Pentateuque devient un fait démontré et incontestable, dès qu'il est prouvé que Moïse, qui en est l'auteur, a pu connaître toutes les choses qu'il rapporte, dès qu'il n'a pas voulu tromper les Juifs, et que lors même qu'il eût été dans l'erreur sur les événements qu'il raconte, il lui aurait été tout à fait impossible de les tromper. Or cette preuve est facile à établir.

1. Moïse a pu facilement avoir connaissance de tout ce que renferment ses quatre derniers livres, puisqu'il a été historien contemporain et témoin oculaire des événements qui font l'objet de son ouvrage. Quant à la Genèse, il ne manquait pas de moyens d'en transcrire avec fidélité toutes les parties; car, comme nous l'avons déjà fait observer dans le chapitre deuxième (pag. 202 et suiv.), indépen-

(1) *L'autorité des livres de Moïse*, p. I, ch. VI, p. 125-127.

damment des révélations immédiates dont Dieu a pu incontestablement favoriser son fidèle serviteur, il avait à sa disposition la mémoire des premiers événements répandue parmi les nations, les traditions domestiques conservées dans la famille d'Abraham, les inscriptions gravées sur les tombeaux, les autels et autres monuments de ce genre, enfin, les cantiques et les mémoires écrits dans les premiers temps.

2. Moïse dans ses écrits n'a pas voulu tromper les Israélites; et nous avons un sûr garant de sa probité et de sa bonne foi, tant dans les caractères intrinsèques du Pentateuque que dans sa propre conduite: 1° Le style de Moïse est simple, sans ornement, sans aucune de ces précautions oratoires propres à écarter les difficultés qui pourraient naitre dans son récit; plein de confiance lui-même dans sa fidélité, et ne rapportant que des faits publics et récents, il ne se met point en peine de convaincre ses contemporains, il ne veut qu'instruire la postérité; c'est pourquoi il raconte, sans jamais disserter ni jamais prouver. La description de la création du monde, qui porte elle-même d'une manière si frappante l'empreinte de la vérité, suffit seule pour nous garantir l'exactitude et la fidélité de cet historien dans tous ses livres. Remarquons encore que les caractères des personnages qui jouent un rôle quelconque dans le Pentateuque y sont dans un accord parfait avec leurs actions, et que la brièveté des narrations, principalement de celles qui portent sur les plus anciens événements, prouve que l'auteur en a écarté toutes les circonstances douteuses; ce qui est une forte présomption, ou plutôt une démonstration claire et évidente de la sincérité de l'auteur. Enfin, ces vieilles locutions, cette simplicité antique, répandues dans le Pentateuque, confirment encore la véracité de son auteur. 2° Le caractère même et la conduite de Moïse, en proclamant sa sincérité et sa bonne foi, repoussent toute idée d'imposture et de tromperie de sa part. Et d'abord c'est de la manière la plus simple et la plus éloignée de tout ce qui est ruse, fanatisme ou frénésie, qu'il se montre en toute occasion comme l'envoyé de Dieu, qu'il prouve sa mission par de vrais miracles, opérés tant en Égypte, comme les dix plaies, que hors d'Égypte, comme le passage de la mer Rouge; c'est par de tels moyens qu'il amène les Juifs à croire à ses actions et à ses paroles. En second lieu, loin de flatter les grands de sa nation, comme font d'ordinaire les imposteurs, il les réprimande, au contraire, avec la plus impitoyable sévérité quand ils commettent quelque faute; il ne faut pour s'en convaincre que lire ses discours. Troisièmement, l'ombre même de l'impiété est si loin de son caractère, que toute sa conduite respire le plus tendre amour de Dieu, et que sans cesse, ainsi que l'attestent ses lois et ses discours aux Israélites, il prêche l'exercice de la vertu, le culte du vrai Dieu et l'horreur du vice. Quatrièmement, quant à ses miracles en Égypte, il les a opérés devant la cour de

Pharaon ; il en a fait un grand nombre en présence de tous les Égyptiens ; il en a fait d'autres dans le désert devant deux millions d'hommes, comme la division des eaux de la mer Rouge ; c'est publiquement qu'il a donné sa loi : or, est-ce là la conduite d'un homme qui se compose et s'étudie ? En cinquième lieu, ce n'est pas seulement en public, mais aussi dans le secret de sa vie intérieure, que Moïse pratique la vertu ; on en trouve la preuve dans la ferveur de sa piété, dans son humilité extrême, dans son indifférence pour ses propres intérêts, dans sa charité envers tous, dans son zèle pour la gloire de Dieu, etc. Sixièmement, il préfère tellement à son bien particulier les avantages et l'utilité du peuple qui lui a été confié, qu'il ne craint pas de s'exposer pour lui à tous les dangers. Dieu veut exterminer cette nation rebelle, Moïse s'offre lui-même comme une victime pour son salut : « Je vous conjure, s'écrie-t-il, de leur pardonner cette faute ; ou, si vous ne le faites pas, effacez-moi de votre livre que vous avez écrit (Ex. xxxii, 32). » Que pouvait-il attendre d'un peuple indomptable, enclin à l'idolâtrie, presque toujours en rébellion, qui s'était révolté contre lui dès le troisième jour de la sortie d'Égypte, et dont il dit (Ex. xvii, 4) : « Que ferai-je à ce peuple ? Il s'en faut peu qu'il ne me lapide. » N'avait-il pas beaucoup à gagner, en effet, en opulence et en gloire, quand il renonçait aux richesses de la fille de Pharaon, sa mère adoptive, pour aller, pendant quarante ans, errer dans des déserts incultes et inhospitaliers, à la tête d'un peuple indisciplinable et toujours mécontent ! Il eut si peu en vue l'intérêt et l'avancement de sa famille, qu'après qu'Aaron, son frère, eut été constitué pontife, il nomma chef du peuple Josué, homme d'une autre tribu que la sienne, et laissa ses propres fils confondus dans la classe des lévites (Ex. iv, 20 ; Judic. xviii, 30). Il montra le même désintéressement pour les richesses ; jamais il ne les rechercha, ni pour lui ni pour sa famille : « Vous savez, dit-il à Dieu, que je n'ai jamais rien reçu d'eux, non pas même un ânon, et que je n'ai jamais fait tort à aucun d'eux (Num. xvi, 15). » Après avoir employé les derniers moments de sa vie à inculquer aux grands et au peuple la plus stricte observation de la loi et une inviolable fidélité envers Dieu, il meurt pauvre, laissant après lui une postérité que ne distinguèrent ni les richesses ni les dignités. Septièmement, au lieu de capter la bienveillance des Israélites par des adulations, il ne cesse de leur reprocher la dureté de leur cœur, leur ingratitude, leurs révoltes contre le Seigneur, leur penchant à l'idolâtrie (Deut. ix). Aussi son histoire est remplie de traits déshonorants pour sa nation : c'est ainsi qu'il ne craint point de flétrir la tribu de Ruben, en consignant dans son livre l'inceste de ce patriarche avec une des femmes de son père, et la malédiction dont Jacob mourant le frappa lui et sa postérité (Gen. xxxv, 22 ; xlix, 3) ; la tribu de Juda, en

décrivant l'inceste de ce patriarche avec Thamar, sa belle-fille, inceste qui eut des suites si honteuses (Gen. XXXVIII), etc. En un mot, il immole à la vérité de l'histoire la mémoire de ses pères et l'honneur de sa nation. Un imposteur se serait bien gardé d'imaginer de tels faits, et un écrivain conduit par des vues humaines n'aurait pas manqué de les supprimer ou de les adoucir. En effet, l'historien Joseph ne rapporte dans ses Antiquités ni l'inceste de Juda et de Thamar, ni l'adoration du veau d'or, ni les débauches des Israélites avec les filles de Madian (Num. XXV), et nous voyons que les rabbins cherchent, par mille subtilités ridicules, à couvrir la honte et à pallier les crimes de leurs ancêtres. Huitièmement, loin de dissimuler ses propres fautes, il met au grand jour ses erreurs et ses imperfections. C'est ainsi qu'il nous apprend lui-même le meurtre qu'il commit sur un Égyptien, sans rien ajouter qui puisse servir à sa justification (Ex. II, 11, 12); il parle plusieurs fois du péché qui lui ferma l'entrée de la terre promise (Num. XX, 12, 24; Deut. I, 37); et s'il raconte quelque événement glorieux qui lui soit personnel, et qu'il ne pouvait omettre sans rompre le fil de l'histoire, il le fait de manière à ce qu'on en attribue la gloire, non pas à lui, mais à DIEU, et à ce qu'on voie dans tout leur jour les desseins de la Providence sur le peuple d'Israël. Neuvièmement, enfin, non-seulement Moïse ne recherche pas les applaudissements par le vain apparat de ses discours, mais, au contraire, il ne laisse pas apercevoir dans ses écrits la plus légère trace, le moindre vestige de l'amour-propre de l'écrivain. Il s'oublie si entièrement lui-même, qu'en le lisant on ne pense pas à lui; et pour peindre les traits les plus sublimes qui puissent honorer un homme, et ses actes de courage et de sagesse, qui commandent assez par eux-mêmes, il est vrai, l'admiration la plus vive, il n'emploie que le style le plus simple, les expressions les plus ordinaires, et la plus grande concision possible.

3. Moïse n'aurait pas même pu tromper les Hébreux quand il en aurait eu l'intention. Les événements rapportés dans le Pentateuque se divisent naturellement en deux classes, comme nous l'avons déjà fait remarquer plusieurs fois. La première renferme ceux que Moïse assure être arrivés dans les temps qui l'ont précédé; ils sont rapportés dans la Genèse; la seconde comprend ceux qu'il dit être arrivés de son temps, et qu'il a consignés dans ses quatre derniers livres. Or, il eût été impossible à Moïse de tromper les Israélites sur aucune classe de ces événements. Les Hébreux connaissaient les premiers aussi bien que lui; car les documents antiques conservés dans les familles, les cantiques et autres monuments de tout genre qui existaient dans la nation; enfin la tradition orale qui avait pu se conserver si facilement parmi les Hébreux, étaient autant de témoins qui se seraient élevés contre l'imposture. Moïse lui-même ne pouvait pas l'ignorer : et cela seul devait

nécessairement l'arrêter dans son projet de tromper sa nation, à supposer qu'il l'eût conçu. Mais il n'eût pas été plus heureux par rapport aux derniers événements, c'est-à-dire aux plaies dont Dieu frappa les Égyptiens pour les forcer à laisser sortir le peuple juif de leur pays; au passage de la mer Rouge par le même peuple; à la publication de la loi sur le mont Sinaï, à la manne dont les Israélites s'étaient nourris pendant quarante ans dans le désert, etc.; car il eût été le plus téméraire et le plus impudent de tous les hommes, si, le peuple n'ayant jamais vu aucun de ces prodiges, il eût osé lui soutenir qu'il les avait réellement vus, et l'en prendre à témoin; et si le peuple, n'ayant vu aucun de ces prodiges, eût cru, sur la parole de Moïse, qu'il les avait vus, il eût été le plus insensé et le plus stupide de tous les peuples: un pareil égarement d'esprit serait inconcevable dans un seul homme, mais dans un peuple composé de deux millions de personnes il serait le plus grand des prodiges.

Quelques incrédules avouent que Moïse n'a pas trompé les Israélites, mais ils prétendent qu'il a écrit son livre pour relever la gloire de son peuple, de concert avec ce peuple même. Mais ce concert est-il possible entre deux millions de personnes? Quoi! dans un si grand nombre d'individus, il ne s'en est pas trouvé un seul qui ait réclamé contre le mensonge, pas un seul qui ait crié à l'imposture! Que disons-nous? Non-seulement personne n'a crié à l'imposture, mais cette nation tout entière en a gardé si fidèlement le secret, que nul des contemporains de Moïse ne l'a jamais révélé à aucun de ceux qui sont venus après lui; en sorte que tous les Juifs qui sont venus après Moïse, depuis sa mort jusqu'à nous, ont vécu dans la persuasion la plus intime de la vérité de ces impostures prétendues. Mais si Moïse a écrit le Pentateuque pour relever la gloire de son peuple, pourquoi y a-t-il inséré tant d'événements qui le déshonorent? Pourquoi lui reproche-t-il avec tant de force, et même avec tant de dureté, son idolâtrie, ses impudicités, ses murmures et ses révoltes contre le Seigneur et contre lui? Pourquoi le traite-t-il continuellement de peuple ingrat, indocile, d'un caractère dur et indomptable? Est-ce donc ainsi qu'on flatte une nation, et qu'on se concilie les esprits de tout un peuple? Est-ce ainsi qu'on le dispose à écouter et à recevoir des mensonges évidents comme autant de vérités? Quelque fondés qu'on suppose les reproches amers et flétrissants que Moïse fait à sa nation, elle n'aurait jamais souffert qu'il les insérât dans son histoire, s'il n'eût eu sur elle toute l'autorité d'un homme qui représente Dieu lui-même; or, jamais Moïse n'aurait eu cette autorité sur son peuple si ses miracles ne la lui eussent assurée. Ainsi, la patience avec laquelle les Hébreux ont supporté les reproches de Moïse, la docilité avec laquelle ils les ont reçus, la vénération enfin qu'ils ont toujours eue pour les livres qui les contiennent,

sont une preuve irrécusable que Moïse n'a pas fabriqué de concert avec les Israélites les faits merveilleux qu'il raconte dans le Pentateuque.

Difficultés proposées contre la véracité du Pentateuque, et Réponses à ces difficultés.

Obj. 1° Si tous les prodiges rapportés dans le Pentateuque étaient vrais, les anciens historiens n'auraient pas manqué de les rapporter; or, comme on n'en trouve aucune trace dans les écrits des auteurs profanes, ce silence est une preuve suffisante que les miracles attribués à Moïse, dans les livres qui portent son nom, sont des faits supposés.

Rép. Mais Hérodote, Thucydide et autres auteurs profanes, racontent, de leur côté, nombre d'événements extraordinaires arrivés du temps des historiens hébreux dont nous avons les ouvrages, et sur lesquels cependant ces historiens gardent le plus profond silence. Or, nous n'avons jamais vu nos adversaires conclure de ce seul silence que tous ces faits étaient des fables ridicules. Mais répondons d'une manière plus directe à la difficulté. Que pouvaient dire les anciens auteurs de faits qui avaient précédé le déluge, ou qui s'étaient passés peu de temps après, quand on voit qu'à peine ils connaissaient l'histoire de leur propre nation? Tous les historiens profanes dont nous avons les écrits sont postérieurs à Moïse de plusieurs siècles; est-il donc surprenant qu'ils n'aient pas fait mention de faits arrivés si longtemps avant eux? Diodore de Sicile, Éphore, Timée et d'autres, avouent qu'au delà de la guerre de Troie, qui remonte à trois siècles après Moïse et à treize siècles avant Jésus-Christ, ils n'ont presque aucune donnée certaine sur ce qui regarde leur propre pays. Que nos adversaires nous citent donc des auteurs plus anciens que Moïse, ou du moins contemporains de ce législateur, qui, ayant l'occasion de parler des faits contenus dans le Pentateuque, n'en aient cependant rien dit, et alors leur argument pourra être de quelque poids. Cependant, s'il faut que l'histoire de Moïse soit appuyée par des témoignages étrangers, il ne nous sera pas difficile d'en produire. En effet, Bérose de Chaldée, Jérôme d'Égypte et Abydène, parlent du déluge de Noé; le même Bérose et Manéthon font mention de la longévité des patriarches; Abydène, Eupolémon et Estius, parlent de la tour de Babel et de la confusion des langues; Hécatée, Bérose et Eupolémon, de la vie d'Abraham; Alexandre Polyhistor, du sacrifice d'Abraham et des actions de Joseph; enfin, Artapan, du passage de la mer Rouge (1). Il faudrait être bien peu raisonnable pour exiger que les historiens profanes des autres

(1) Voyez Joseph, *Contra Apion*, l. I. Tatian. Assyr. *Contra Ethnicos*. Euseb. *Præp. evang.* l. IX, c. IV, et Huet. *Demonst. evang.* c. II.

nations eussent rendu compte de tous les événements particuliers à la petite nation israélite.

Obj. 2° Moïse dit que les Israélites sortirent de l'Égypte par l'ordre de Dieu pour aller prendre possession de la terre de Chanaan, et que les Égyptiens voulurent s'opposer à leur départ (Exod. v). Mais Tacite, ce grave historien, rapporte dans ses *Annales* (liv. xxi) que le dieu Hammon ordonna aux Égyptiens de chasser de leur pays les Juifs, infectés d'une maladie contagieuse et devenus odieux aux divinités du Nil. On trouve aussi dans Justin (*Abrégé de l'Hist. univ. de Troque Pompée,* liv. xxxvi), que les Égyptiens reçurent de leurs dieux l'ordre de chasser de l'Égypte les Juifs, attaqués d'une maladie contagieuse. Ce n'est pas la seule contradiction que l'on remarque entre Moïse et les auteurs anciens. Ce premier dit, par exemple (Exod. xvii), que les Israélites étant tourmentés par la soif et murmurant contre lui, Dieu lui ordonna de frapper le rocher de sa verge, et qu'il en fit jaillir une fontaine. Tacite, au contraire, raconte dans le passage que nous venons de citer que ce sont des ânes sauvages qui firent découvrir à Moïse des sources abondantes. Ces contradictions, disent donc les incrédules, sont certainement suffisantes pour démontrer le peu de cas qu'on doit faire des récits historiques du Pentateuque.

Rép. Les absurdités avancées par les écrivains profanes sur les Juifs ayant été déjà pleinement réfutées par l'historien Joseph dans son livre contre Apion le grammairien, bornons-nous à montrer par quelques mots que leur témoignage ne saurait contrebalancer l'autorité de Moïse. Et d'abord ces écrivains étaient beaucoup trop éloignés des faits qui sont rapportés dans le Pentateuque, pour en avoir une connaissance exacte. De là vient la grande discordance que l'on remarque entre eux et Moïse. Tacite, par exemple, dit dans ses *Annales* (liv. xxi), que les Juifs sont originaires de l'île de Crète; que c'est du mont *Ida* que leur vient le nom de *Idæi*, par corruption *Judæi*, comme si cette montagne, qui est dans l'île de Crète, avait quelque rapport avec la Judée et avec l'histoire des Juifs. Justin (liv. xxxvi) veut que les Hébreux tirent leur origine de Damas, ville de Syrie, et qu'Israël, c'est-à-dire Jacob, les ait appelés *Judæi*, du nom de son fils *Juda*. Il rapporte que leur premier roi fut Damascus, à qui succédèrent Abraham, Moïse et Israël, et que ce dernier, plus célèbre que tous ses prédécesseurs, partagea ses états en dix royaumes pour ses dix enfants; il ajoute que Moïse était fils de Joseph, le plus jeune des enfants d'Israël, etc., etc. Qui ne voit que Justin, dans tout ce qu'il écrit à ce sujet, s'écarte à chaque pas de la vérité? En voilà assez, ce nous semble, pour faire voir que cette première assertion de Justin et de Tacite est purement gratuite; qu'elle est de toute fausseté, et entièrement dépourvue de fondement, et que par conséquent elle ne peut porter

aucune atteinte à la croyance que mérite l'histoire mosaïque. En second lieu, comment croire qu'une source si bien connue de ce troupeau d'ânes sauvages dont on parle, ait pu échapper à près de deux millions de Juifs pressés par la soif, prêts à se révolter, et cherchant avec soin, de tout côté, l'eau dont ils avaient un si grand besoin? Est-ce qu'aucun des Juifs ne se serait aperçu que cette source existait déjà, avant que Moïse eût frappé le rocher de sa verge? Comment Moïse aurait-il pu faire passer une pareille jonglerie? On sait que Tacite se trompe presque toujours quand il veut parler de l'histoire ancienne des Juifs (1). Enfin, les auteurs profanes se contredisent mutuellement dans tout ce qu'ils racontent de l'origine des Hébreux, de leurs guerres avec les Égyptiens, du temps et des causes de leur expulsion et des circonstances de leur fuite d'Égypte, et de l'établissement qu'ils formèrent après en avoir été chassés : nous en trouvons la preuve dans Joseph, qui réfute tous ces écrivains en les opposant les uns aux autres.

DEUXIÈME SECTION.

INTRODUCTION PARTICULIÈRE AUX LIVRES HISTORIQUES DE L'ANCIEN TESTAMENT.

Les livres historiques de l'Ancien Testament sont : Josué, les Juges, Ruth, les quatre livres des Rois, les deux des Paralipomènes, le premier d'Esdras et le second qui porte le nom de Néhémie, ceux de Tobie, de Judith, d'Esther, de Job, et les deux des Machabées.

CHAPITRE PREMIER.

DU LIVRE DE JOSUÉ.

Observation préliminaire.

Ce livre tire son nom de Josué, fils de Nun, de la tribu d'Ephraïm, successeur de Moïse dans la conduite du peuple de Dieu. Or Josué, en grec Iêsous Navê (Ἰησοῦς Ναυῆ), se nommait d'abord en hébreu Hôscheah (הוֹשֵׁעַ), que les uns traduisent par *sauveur* et d'autres par *salut*, et dans la suite Yehôschuah (יְהוֹשֻׁעַ) ou bien Yehôschouah (יְהוֹשׁוּעַ), c'est-à-dire Dieu *sauveur* ou *sauveur donné de* Dieu, ou bien, selon d'autres, *dont* Dieu *est le secours* (2).

(1) Hoocke, *Principia relig. nat. et revel.* t. II. — (2) Le livre canonique de Josué n'a rien de commun avec un autre livre qui porte le même nom, et qui se trouve chez

ARTICLE PREMIER.

Du sujet et du but du livre de Josué.

1. L'auteur raconte ce qui s'est passé chez les Hébreux depuis la mort de Moïse jusqu'à celle de Josué. Ce livre peut, dans sa généralité, se diviser en trois parties : la première, du chap. I au chap. XI, contient l'histoire de l'occupation du pays de Chanaan ; la seconde, du chap. XII au chap. XXII, renferme la description de la terre de Chanaan et le partage qui en fut fait entre les tribus; dans la troisième, chap. XXIII et XXIV, se trouvent le renouvellement de l'alliance et la mort de Josué à l'âge de cent dix ans. Il est très-difficile, pour ne pas dire impossible, de déterminer l'espace de temps qu'embrassent les faits contenus dans ces vingt-quatre chapitres. Les uns le fixent à sept ans; d'autres à dix-sept; d'autres à vingt-sept ou vingt-huit; d'autres à trente-cinq, sans qu'on ait de raisons solides d'adopter plutôt l'une que l'autre de ces opinions. Ainsi la seule chose qui paraisse certaine dans cette question chronologique, c'est que le temps pendant lequel Josué gouverna les Israélites ne peut pas être moins de sept ans, et qu'on ne serait nullement fondé à l'étendre au delà de trente-cinq.

2. On voit clairement par tous les détails dans lesquels l'auteur de ce livre est entré, que son but a été d'apprendre au lecteur comment furent accomplies les promesses faites aux patriarches touchant l'occupation de Chanaan, et quelle fut la part qui échut à chaque tribu (1).

ARTICLE DEUXIÈME.

De l'auteur du livre de Josué.

On est très-partagé par rapport à l'auteur du livre qui porte le nom de Josué. Cependant l'opinion la plus commune parmi les anciens et les modernes l'attribue à Josué lui-même, et, il faut l'avouer, plusieurs raisons militent en faveur de ce sentiment : 1° Le style en est antique et de la plus grande pureté, puisqu'on n'y trouve aucun mélange de mots étrangers, ce qui lui donne une grande conformité avec celui de Moïse. 2° Nous lisons chap. XXIV, vers. 26 : *Scripsit quoque (Josue) omnia verba hæc in volumine legis Domini, etc.;* paroles qui semblent naturellement devoir s'entendre de toute l'histoire de ce livre, et indiquer que Josué écrivit, à l'exemple de Moïse, ce qui s'était passé pendant son gouvernement; qu'il ajouta cet ouvrage au

les Samaritains; ce dernier n'est qu'une chronique ou histoire qui contient une suite d'événements assez mal assortis, depuis la mort de Moïse jusqu'au temps de l'empereur Adrien. — (1) Jahn, *Introd. in libr. sacr. V. T.* part. II, c. II, § 24.

livre de la loi, et le fit écrire sur l'exemplaire de cette même loi qui était gardé auprès de l'arche. 3° Dans ce même chapitre (vers. 29, 30), où sont rapportées la mort et la sépulture de Josué, le style n'est plus le même que dans les chapitres précédents, différence qu'on observe également dans la relation de la mort et de la sépulture de Moïse (Deut. XXXIV). Josué y est appelé serviteur du Seigneur; c'est aussi le titre qui est donné à Moïse dans le chapitre cité du Deutéronome. Il faut donc que ces passages aient été ajoutés par un autre auteur, tandis que les chapitres précédents sont de Josué, de même que le récit de la mort de Moïse, etc., est d'un autre auteur, et le reste de Moïse lui-même. 4° Les discours de Caleb (XIV, 6-12), les paroles de Phinéès (XXII, 16-20), celles de Josué lui-même (XXIII, XXIV), rapportés textuellement; le détail des circonstances de la guerre des Israélites avec les Chananéens; les noms propres des rois, des princes et des autres personnes; la situation et les particularités des lieux; les dénombrements, les partages de terres, et une multitude d'autres faits ne peuvent venir que de Josué, qui vivait dans le temps même que ces choses se passaient, qui avait fait lui-même le partage de la terre promise, qui avait livré des batailles aux rois des Chananéens, conquis leur pays et pris leurs villes. 5° Moïse ayant rédigé par écrit l'histoire du peuple élu et les promesses faites aux patriarches, on ne saurait douter que celui qui lui succéda comme chef des Israélites, imitant son exemple, n'ait ou écrit lui-même, ou du moins fait consigner dans les annales les événements les plus importants, à mesure qu'ils arrivaient, tels que l'accomplissement des promesses par l'occupation du pays de Chanaan; d'autant mieux que les limites assignées à chaque tribu exigeaient un acte écrit, afin de prévenir toutes les contestations qui auraient pu s'élever dans la suite. 6° Enfin tout dans ce livre respire à un tel point la loi de Moïse, qu'il ne peut avoir pour auteur que Josué, l'ami, le compagnon, le ministre du législateur des Hébreux, Josué, qui, en succédant à Moïse dans ses fonctions, s'était pénétré en même temps de son esprit et de ses principes.

Difficultés proposées contre l'opinion qui attribue à Josué le livre qui porte son nom, et Réponses à ces difficultés.

Obj. 1° L'antiquité et la pureté du style du livre de Josué, de même que le soin avec lequel ont été rapportés les faits et les discours qui y sont contenus, ne démontrent pas précisément que Josué soit l'auteur de ce livre; ils prouvent tout au plus que celui qui l'a composé, quel qu'il soit, était contemporain de cet illustre chef du peuple de DIEU. 2° Cette phrase : *Scripsit quoque omnia verba, etc.*, se rapporte, non point au livre de Josué, mais seulement à ce qui concerne le re-

nouvellement de l'alliance dont il est question dans les versets précédents. 3° L'auteur du livre emploie très-souvent la locution *usque in præsentem diem;* laquelle suppose qu'il s'est écoulé un intervalle de temps considérable entre les événements et le récit qu'il en fait. 4° Au chapitre x, 13, la défaite essuyée par les Chananéens méridionaux est confirmée par un témoignage tiré du livre des Justes. Or, cette défaite devant être un événement très-connu du temps de Josué, il n'aurait assurément pas cherché des témoignages pour y faire croire. D'un autre côté, selon plusieurs critiques, le livre des Justes est bien postérieur à Josué, puisqu'on y trouve l'élégie de David sur la mort de Saül et de Jonathas. Ainsi cette citation du livre des Justes faite dans Josué ne peut être attribuée qu'à un écrivain plus moderne. 5° On lit (ix, 27) « que Josué consacra des Gabaonites au service de tout le peuple et de l'autel du Seigneur..... au lieu que le Seigneur aurait choisi, comme ils font encore jusqu'à présent. » Or, ces paroles : *Au lieu que le Seigneur aurait choisi*, et les mots *la maison de* Dieu, vers. 23, indiquent certainement un auteur qui a écrit après la construction du temple de Jérusalem. 6° On lit aussi dans ce livre des noms de lieux qu'ils n'ont porté que plus tard, comme *Tyr* (xix, 29), *Galilée* (xx, 7), *Jecthel* (xv, 38). C'est encore un indice que ce livre n'est point de la main de Josué. 7° Il est constant d'après le livre des Juges, que les faits rapportés dans Josué au chapitre xv, 13-20, ainsi que la prise de la ville de Lésem par les enfants de Dan, dont il est question dans le chap. xix, vers. 47, sont postérieurs à la mort de Josué. Quant aux passages relatifs à sa mort (xxiv), il est évident qu'ils ne sont et ne peuvent être de lui.

Rép. 1° L'antiquité du style de ce livre et l'exactitude avec laquelle certains faits et les discours sont rapportés, ne forment point, nous en convenons, une démonstration directe et rigoureuse qu'il soit précisément de Josué ; mais ils prouvent au moins qu'il remonte jusqu'au temps où il vivait. Cependant, s'il remonte au temps de Josué, à qui peut-on l'attribuer, si ce n'est à Josué lui-même, qui succéda à Moïse dans la prophétie, qui fut le seul écrivain inspiré de Dieu que nous sachions avoir existé alors parmi les Hébreux, et à qui les Juifs l'ont toujours attribué? 2° Il n'est pas démontré que ces paroles, *scripsit quoque, etc.*, étant dites du renouvellement de l'alliance, doivent absolument y être restreintes. Car il est certain que tout ce qui regarde le renouvellement de l'alliance fut écrit par Josué et réuni au Pentateuque : or, si ces parties, qui sont les dernières du livre, ont été réunies au Pentateuque par Josué lui-même, n'est-il pas très-vraisemblable que les parties antérieures à celles-là, et qui doivent avoir été écrites de son temps, sont aussi de sa main? 3° Josué ayant composé son livre sur la fin de sa vie, comme on ne saurait en douter, il

s'était écoulé un certain nombre d'années depuis qu'il avait passé le Jourdain et conquis la terre promise jusqu'au moment où il écrivait. Or, quelques années sont un temps suffisant pour l'avoir autorisé à se servir de cette expression *usque in præsentem diem*, puisque saint Matthieu, quoiqu'il ait écrit bien peu de temps après la mort de Jésus-Christ, a employé cette expression (xxvii, 8; xxviii, 15), sans que jamais personne se soit avisé d'en tirer la conséquence que l'Évangile qui porte son nom n'est pas de lui. Il faut d'ailleurs remarquer que ces mots peuvent être considérés comme une formule propre au style oriental, et qu'on ne doit point, par conséquent, presser avec trop de rigueur. 4° D'abord, personne ne sait sûrement quel était ce livre que l'on cite sous le nom du *Livre des Justes*, en hébreu SÉFÉR HAYYÂSCHÂR (ספר הישׁר), à la lettre le *Livre du Juste* ou *des Justes*, en prenant le dernier terme collectivement, ce que permet le génie de la langue hébraïque. Secondement les auteurs contemporains des faits allèguent souvent eux-mêmes des actes publics et authentiques de leur temps, surtout quand il s'agit d'appuyer le récit d'événements extraordinaires, et que le cantique de Josué ayant dû être composé immédiatement après l'événement, et Josué n'ayant écrit son livre que bien des années après, il a pu raisonnablement le citer. D'un autre côté, ce livre des Justes n'étant, selon une hypothèse très-vraisemblable, qu'un recueil de cantiques ou d'hymnes composés pour célébrer les événements mémorables, pouvait très-bien exister avant la composition du livre de Josué, et contenir en même temps l'élégie du roi David (2 Reg. i, 18), puisqu'il est de la nature de ces sortes d'ouvrages de se grossir de siècle en siècle des récits des événements nouveaux qui méritent d'être chantés. Mais quand nous avouerions que la citation de ce texte est plus moderne que le texte, où il est passé de la marge, à laquelle on l'avait d'abord mis pour éclaircissement, il faudrait renoncer au bon sens et à la saine critique pour en conclure que le corps même du livre n'est pas de la main de Josué. 5° Les expressions *le lieu que le Seigneur aura choisi*, et *la maison de* Dieu, ne désignent point le temple de Jérusalem, mais le tabernacle où était l'arche du Seigneur. 6° C'est sans fondement qu'on prétend que les noms de *Tyr*, *Galilée*, *Jecthel*, *etc.*, sont plus récents que les temps où vivait Josué; et quand bien même ils le seraient, on n'aurait pas droit pour cela de conclure que Josué n'est pas l'auteur du livre où ils se trouvent : car ces noms nouveaux, ou sont passés de la marge dans le texte par l'inadvertance des copistes, ou ont été ajoutés à dessein par quelque auteur inspiré, pour mettre plus de clarté dans l'histoire. 7° Les interprètes sont partagés d'opinion au moins sur les deux événements rapportés dans Josué et répétés dans le livre des Juges. D'abord l'expédition de Caleb, que l'on lit dans le livre de Josué (xv, 13-20)

et dans celui des Juges (I, 10-15), n'a été insérée dans Josué, selon les uns, que par anticipation, et afin que tout ce qui regarde le partage de la tribu de Juda se trouvât de suite dans une même narration, tandis que, suivant beaucoup d'autres, elle a été mise dans les Juges par récapitulation, qu'elle a réellement eu lieu du vivant de Josué, et que sa place naturelle est dans le livre même de ce chef du peuple de DIEU. Pour la prise de Lésem, surnommée Dan, et également racontée dans Josué (XIX, 47) et dans les Juges (XVIII, 27-29), où elle est appelée Laïs, on convient qu'elle n'eut lieu qu'après la mort de Josué, et qu'un prophète inspiré, tel que Samuel ou Esdras, a cru devoir l'insérer dans son livre pour compléter ce qui concerne le partage de la tribu de Dan. Car, comme l'a judicieusement remarqué Huet (1), si on ôte de ce chapitre XIX le verset 47 tout entier, on trouve le texte lié, suivi, parlant de la tribu de Dan dans le même style qu'il est parlé des autres en finissant la description de leur territoire. On convient généralement encore que les passages relatifs à la mort de Josué n'ont pas été écrits par lui ; mais conclure de ce fait et des deux autres allégués dans l'objection, que le livre que l'on attribue à Josué n'est pas de lui, c'est le comble de l'absurde, et même du ridicule.

COROLLAIRE.

De tout ce que nous avons dit dans cet article, il est facile de conclure combien sont peu fondés en raison les critiques qui prétendent que le livre de Josué ne remonte pas au delà de la captivité de Babylone. Car, en accordant qu'il n'a pas été écrit par Josué, il est du moins certain qu'il a été rédigé avant la septième année du règne de David. Il est dit en effet au chap. XV, vers. 63, que la tribu de Juda ne put parvenir à chasser les Jébuséens de Jérusalem, et que ceux-ci habitent encore dans la ville avec les enfants de Juda. Or David, dans la septième année de son règne (2 Reg. V), s'empara de la forteresse de Sion, et en expulsa les Jébuséens ; circonstance qui n'aurait certainement pas été omise dans le livre de Josué, si ce livre avait été composé à une époque postérieure à cet événement (2). Ajoutons qu'on trouve dans Isaïe, Jérémie et Habacuc des traces sensibles de ce livre, comme l'a judicieusement remarqué Auguste Kueper après avoir confronté plusieurs passages de Josué et de Jérémie (3).

(1) Huet. *Demonstr. evang.* propos. IV, c. XIV, n. 6. — (2) J. Jahn, *Introd.* p. II, c. II, § 27. — (3) A. Kueper, *Jeremias libr. sacr. interpres atque vindex*, p. 54.

CHAPITRE DEUXIÈME.

DU LIVRE DES JUGES.

Observation préliminaire.

Le livre des Juges a pris ce titre de ce qui en fait l'objet principal, puisqu'il contient l'histoire des chefs qui gouvernèrent les Israélites depuis la mort de Josué presque jusqu'au temps où ils demandèrent un roi. Ces chefs se nomment en hébreu SCHÔFETÎM (שֹׁפְטִים), mot correspondant à *juges*, mais qui n'a point tout à fait la même signification, puisqu'il ne se prend pas seulement pour celui qui rend la justice, ou même pour un simple gouverneur de police et pour un magistrat, mais qu'il désigne ceux qui avaient la souveraine puissance dans la république, tant pour la paix que pour la guerre.

ARTICLE PREMIER.

Du sujet et du but du livre des Juges.

Ce livre se compose de trois parties, qui contiennent, la première, les seize premiers chapitres ; la seconde, les chapitres XVII et XVIII, et la troisième, les chapitres XIX, XX, XXI. La première partie nous apprend que dans la guerre que les tribus firent aux Chananéens, les unes les exterminèrent entièrement, les autres se contentèrent de les rendre tributaires ; qu'en conséquence l'ange de DIEU leur prédit qu'un jour les Chananéens prévaudraient, et entraîneraient les Juifs dans l'idolâtrie. L'auteur observe que tant que les Juifs restèrent fidèles à DIEU, ils furent vainqueurs de leurs ennemis ; mais que lorsqu'ils firent grâce aux Chananéens, lorsqu'ils s'allièrent avec eux par des mariages, ceux-ci les firent tomber dans l'idolâtrie : que d'autres peuples les subjuguèrent, et qu'étant enfin revenus au Seigneur, ils avaient trouvé des hommes extraordinaires, sous la conduite desquels ils avaient reconquis leur liberté. Tous ces détails font voir que le but de l'auteur a été d'avertir les Juifs qu'ils ne pouvaient être heureux, libres et florissants, qu'en observant avec exactitude la loi qui leur avait été donnée par Moïse. Dans la seconde partie, l'auteur raconte comment Michas établit dans sa maison une idole et un prêtre lévite pour la servir ; comment six cents hommes de la tribu de Dan ayant dérobé l'idole de Michas et emmené son prêtre, devinrent eux-mêmes idolâtres, et s'emparèrent de la ville de *Laïs* ou *Lésem*, où ils s'établirent. Cet événement n'est qu'indiqué en peu de mots dans Josué (XIX, 47). Enfin la troisième partie contient le récit de l'outrage fait à la femme d'un lévite par les habitants de Gabaa, dans la tribu de Benjamin,

celui de la mort de cette femme, et de la destruction de la tribu de Benjamin, qui refusa de punir les auteurs du crime.

ARTICLE DEUXIÈME.

De l'auteur du livre des Juges.

On ne sait point avec certitude quel est l'auteur de ce livre, mais ce que l'on ne peut mettre en doute, c'est qu'il n'est pas aussi moderne que le prétendent beaucoup de critiques téméraires de ces derniers temps. Parmi les écrivains qui en cette matière méritent quelque confiance, les uns l'attribuent au grand prêtre Phinéès, d'autres à Esdras, d'autres enfin à Samuel (1), sentiment qui nous paraît assez fondé. En effet : 1° Kimchi, Abarbanel, et la plupart des rabbins, pensent avec les talmudistes que c'est Samuel qui a écrit le livre des Juges, et c'est aussi le sentiment le plus généralement reçu parmi les interprètes chrétiens. 2° Le temps de la composition de cet ouvrage convient parfaitement à Samuel; car il a été composé lorsque les Jébuséens étaient encore maîtres de Jérusalem (I, 21), et par conséquent avant le règne de David. De plus, la remarque que l'auteur fait jusqu'à quatre fois, qu'au temps dont il parle *il n'y avait point de roi dans Israël*, prouve assez clairement qu'à l'époque où il écrivait les Israélites étaient gouvernés par un roi : or ce temps des rois où les Jébuséens étaient maîtres de Jérusalem ne peut convenir qu'au règne de Saül, sous lequel vivait Samuel. 3° Enfin, ce livre convient également au caractère de Samuel, puisqu'il respire partout l'esprit et les préceptes que nous retrouvons dans le livre qui porte son nom. Aussi Jahn, qu'on n'accusera pas de déférer facilement à l'autorité, convient lui-même que ce livre peut être de Samuel (2). Voyons maintenant les difficultés qu'on oppose à ces raisons.

Difficultés proposées contre l'opinion qui attribue le livre des Juges à Samuel, et Réponses à ces difficultés.

Obj. 1° Les mots *Jérusalem, maison du Seigneur*, n'ont été en usage que longtemps après Samuel; 2° cette remarque : *il n'y avait pas alors de roi dans Israël*, répétée plusieurs fois, ne pouvait guère être faite par Samuel, qui parlait à des gens qui avaient vu s'établir la monarchie; elle convient davantage à un auteur qui écrit dans un temps où elle était depuis longtemps établie, et où on avait perdu le

(1) Plusieurs critiques prétendent que chacun des juges a écrit l'histoire de ce qui s'est passé sous son gouvernement; mais cette opinion ne paraît pas soutenable. — (2) « Itaque liber primis mox annis regis Sauli, forte, ut Thalmudici asserunt, ab ipso Samuele, cujus monita spirat, exaratus fuit (*Introd. in Lib. sacr. V. T.* § 34). »

souvenir de l'ancien gouvernement ; 3° on lit au chapitre XVIII, 30, 31 : « Les enfants de Dan établirent Jonathan et ses fils prêtres dans la tribu de Dan, jusqu'au jour de la transmigration du pays ; et l'idole de Michas demeura chez eux tandis que la maison de DIEU fut à Silo. » Or cette transmigration ne pouvant s'entendre que de la captivité de Babylone, ou de celle des dix tribus, il est impossible que Samuel soit l'auteur du livre des Juges.

Rép. Nous avons déjà fait observer plus haut (page 218), que l'expression *la maison de* DIEU ne désignait pas le temple de Jérusalem, mais le tabernacle où était l'arche du Seigneur. Quant au mot *Jérusalem,* nous mettons au défi nos adversaires de prouver qu'il n'a été en usage que longtemps après Samuel. 2° La seconde objection, si elle avait force de preuve, prouverait que ce livre a dû être composé longtemps après David ; mais il est certain, au contraire, qu'il l'a été avant la septième année du règne de ce prince, puisqu'au temps où il a été écrit les Jébuséens n'avaient pas été subjugués par David ; or ce prince les subjugua la septième année de son règne. 3° La plupart des interprètes soutiennent avec beaucoup de raison que la transmigration dont il est ici question n'est ni la captivité de Babylone, ni celle des dix tribus sous Salmanasar. Car, puisque l'historien sacré observe que l'idole de Michas subsista seulement pendant que l'arche fut à Silo, il fait assez entendre que le sacerdoce des fils de Jonathan ne dut subsister que jusqu'au même temps : *sublato autem idolo, quorsum idoli sacerdos?* dit le savant Huet (1). Or, l'arche fut transportée de Silo sous Samuel ; par conséquent la transmigration dont on parle n'est point celle des Assyriens, mais la servitude des Israélites sous les Philistins, au temps de la bataille où ils prirent l'arche d'alliance ; ce fut alors que l'arche cessa d'être à Silo, et que la tribu de Dan, comme la plus voisine des Philistins, fut la plus opprimée ; un passage des Psaumes semble ne laisser aucun doute à cet égard : « DIEU rejeta le tabernacle qui était à Silo, son propre tabernacle, où il demeurait parmi les hommes. Il livra leur force et leur gloire entre les mains de l'ennemi en la rendant captive (Ps. LXXVII, 60, 61). » De plus, est-il vraisemblable que David et Salomon eussent laissé subsister au milieu de Dan cette idolâtrie ? et l'impie Jéroboam aurait-il manqué d'en abuser pour détourner le peuple du temple de Jérusalem ? Au reste, s'il était prouvé qu'il s'agit ici de la transmigration sous Salmanasar, on pourrait dire que cet endroit a été revu et retouché par Esdras ou quelque autre prophète ; mais on ne serait nullement en droit de conclure que Samuel n'a pas composé le corps de l'ouvrage, que l'opinion presque générale lui attribue.

(1) Huet, *Demonstr. evang.* propos. IX, c. XIV, n. 3.

ARTICLE TROISIÈME.

De la divinité du livre des Juges.

La divinité du livre des Juges repose, comme celle de toutes les autres parties de la Bible, sur les fondements les plus solides. Saint Paul, en particulier, dans le discours qu'il prononça dans la synagogue d'Antioche pour défendre la religion naissante de Jésus-Christ (Act. xiii, 20) et dans son Épître aux Hébreux (xi, 32 et suiv.), ne s'appuie pas moins sur les faits attestés dans le livre des Juges, que sur ceux qui sont rapportés soit dans la Genèse, soit dans l'Exode, soit dans Josué. Voici cependant une objection qu'on oppose à cette autorité divine du livre des Juges.

Difficulté proposée contre la divinité du livre des Juges, et Réponse à cette difficulté.

Obj. Un livre qui donne des éloges à la trahison et au meurtre, disent les incrédules, ne saurait être un livre divin. Or, c'est ce que fait celui des Juges par rapport à Aod et à Jahel.

Rép. Avant de répondre à l'objection, nous croyons devoir rapporter sommairement les faits qui y ont donné lieu. On lit donc au livre des Juges (iii), qu'Églon, roi des Moabites, ayant réuni ses forces à celles des Ammonites et des Amalécites, et s'étant emparé de la ville de Jéricho, réduisit les Israélites en servitude. Dix-huit ans après, un homme courageux de la tribu de Benjamin, Aod, envoyé par les Israélites pour porter au roi des présents ou le tribut accoutumé, forma le dessein de tuer le roi et d'affranchir ainsi sa nation. Ayant donc caché sous ses vêtements une épée à deux tranchants, il se rendit auprès du roi, lui offrit les présents, et renvoya ses compagnons; puis, étant revenu sur ses pas, sous prétexte de faire part au roi d'un secret important, il lui enfonça son épée dans le ventre, et l'étendit mort. Ensuite il appela les Israélites aux armes, tomba à l'improviste sur les Moabites, encore consternés de la mort de leur roi, en tua environ dix mille, et rendit ainsi la liberté à ses compatriotes.

On lit encore (iv) dans ce même livre, que les Israélites, après la mort d'Aod, étant tombés dans l'idolâtrie, furent, pendant vingt ans, opprimés par Jabin, roi d'Azor, dans le pays de Chanaan. Mais ils se repentirent, et Débora, juge en Israël, excita Barac, de la tribu de Nephthali, à rassembler une armée de dix mille hommes, tirés des tribus de Nephthali et de Zabulon, à attaquer Sisara, général du roi Jabin, et à délivrer le peuple d'Israël. Sisara avait neuf cents chariots armés de faux et une armée nombreuse. De son côté, Barac, descendant avec les siens du haut du mont Thabor, fondit avec tant d'impé-

tuosité sur les Chananéens, qu'il les tailla en pièces. Sisara, consterné par cette défaite inattendue, pour se sauver plus facilement, abandonne son chariot et s'enfuit à pied. Jahel, femme de Haber le Cinéen, qui avait fait la paix avec les Chananéens, ne sachant apparemment rien de ce qui venait d'arriver, et voyant le général fugitif passer près de sa maison, l'invite à y entrer. Celui-ci la prie, si quelqu'un vient à le demander, de dire qu'elle n'a personne chez elle : Jahel le lui promet. Il avait soif, et il demande un peu d'eau : Jahel lui apporte du lait, puis elle le couvre d'un manteau. Mais quelques instants après elle s'approche du général endormi, le tue en lui enfonçant un clou dans la tête, d'une tempe à l'autre, et le montre dans cet état à Barac, qui le poursuivait.

Sans prétendre justifier ni Aod ni Jahel, on peut dire pourtant que leur conduite n'a peut-être réellement point tout l'odieux qu'on croit y voir naturellement au premier abord. Ainsi, rien n'empêche de supposer qu'Aod a pu croire, d'après les préjugés du temps et le droit de la guerre, beaucoup plus rigoureux dans ces siècles reculés qu'il ne l'est à présent, qu'il pouvait recourir à un pareil stratagème. Nous dirons la même chose de Jahel ; elle put croire que dans un cas semblable, et surtout d'après les lois de la guerre, le mensonge et la tromperie étaient des stratagèmes qu'il lui était permis d'employer contre Sisara. Nous ajouterons, de plus, qu'il n'est pas aussi clair qu'on le suppose, que l'action de Jahel, même en la considérant dans toutes ses circonstances, fut illicite. D'abord, la mort de Sisara était juste, puisque c'était un ennemi déclaré du peuple juif, dont Jahel faisait partie. Or, d'après les lois de la guerre, il est permis de tuer un ennemi, même en fuite ; et il est certain que si cette femme eût plongé un poignard dans le sein de Sisara lorsqu'il entrait dans sa maison, on ne trouverait rien à reprendre dans sa conduite. On peut objecter, il est vrai, que Jabin était en paix avec la famille de Haber le Cinéen. Mais c'est une maxime reçue de tous les jurisconsultes, qu'une convention plus étroite doit être observée au préjudice d'une autre qui le serait moins, lorsqu'il y a conflit entre elles, et qu'on ne peut les observer toutes deux. Or, l'alliance des Cinéens avec les Israélites pouvait être plus étroite que la paix qu'ils avaient faite avec les Chananéens, puisqu'ils étaient incorporés à la nation juive dont ils faisaient partie, tandis que les Chananéens étaient ennemis du peuple de Dieu, et voués à l'anathème. Quant au droit de l'hospitalité, oblige-t-il quelqu'un envers les ennemis publics et les injustes oppresseurs de son peuple ? Le devoir de l'amour pour la patrie n'est-il pas plus rigoureux ? Sisara ne dut-il pas s'imputer à lui-même d'avoir cherché un refuge dans une famille qui faisait partie du peuple avec qui il était en guerre ? En vain dirait-on que Jahel a indignement trompé Sisara en lui di-

sant de se retirer dans sa tente sans aucune crainte ; car ne se peut-il pas que Jahel ait parlé d'abord par un premier mouvement de compassion envers Sisara, et qu'elle eût effectivement l'intention de le cacher dans sa maison ; mais qu'ensuite, venant à réfléchir que Sisara était l'ennemi de son peuple, et que son devoir était de le livrer à la mort, elle ait pris la résolution de lui ôter la vie? « Jahel, dit Jahn, ignorant tout ce qui s'était passé, invita de bonne foi Sisara à se reposer... mais réfléchissant ensuite que c'était un crime d'état que de sauver un ennemi de son peuple, elle le tua pendant qu'il dormait ; et elle mérita ainsi des éloges, non point comme ayant fait une action sainte, mais comme ayant montré un grand courage et un grand amour pour sa patrie (1). » En supposant même qu'elle ait promis sécurité à Sisara contre ses véritables intentions, n'a-t-elle pas pu considérer cette conduite non comme une perfidie coupable, mais comme une de ces ruses de guerre qu'il est permis d'employer contre un ennemi public? Ajoutez à cela que le droit de guerre de ces temps-là, la conduite qu'avaient pu tenir les Chananéens en de semblables rencontres, pouvaient bien légitimer aux yeux de cette femme tout ce que nous regarderions aujourd'hui comme une lâche perfidie, une affreuse trahison. Ainsi, quelque opinion que l'on embrasse sur cette question, on ne peut rien en conclure contre la divinité du livre des Juges.

CHAPITRE TROISIÈME.

DU LIVRE DE RUTH.

Observation préliminaire.

Le livre de Ruth, en hébreu Routh (רוּת), tire son nom d'une femme moabite devenue célèbre tant par sa conversion à la religion du vrai Dieu que par son second mariage avec un homme des plus distingués dans la tribu de Juda, et par l'illustre postérité qui l'a elle-même anoblie. On peut considérer ce livre comme une suite de celui des Juges et comme une introduction au livre des Rois, puisque, d'un côté, l'histoire qui y est rapportée est arrivée du temps des Juges, et que, de l'autre, il contient la généalogie de David, qui a été le chef de la famille royale de Juda.

ARTICLE PREMIER.

Du sujet et du but du livre de Ruth.

1. Élimélech, de la tribu de Juda, pour se soustraire à la famine qui désolait son pays, passe, avec Noémi sa femme, et ses deux fils Maha-

(1) Jahn, *Introd.* p. II, c. III, § 37.

lon et Chélion, de Bethléhem dans la terre de Moab; il y meurt peu de temps après. Mahalon et Chélion épousent Orpha et Ruth, femmes moabites et païennes, et meurent l'un et l'autre dix ans après. Noémi se dispose à retourner à Bethléhem avec ses deux brus; mais, en chemin, elle renvoie Orpha dans son pays; Ruth seule s'obstine à ne pas l'abandonner, et elles arrivent avec beaucoup de peine à Bethléhem (chap. I). Ruth, qui n'a point d'enfants, va, pour soulager sa pauvreté, glaner dans le champ de Booz, homme riche de la tribu de Juda, son parent, mais dont elle n'était pas connue. Booz l'accueille avec bonté, et lui fait donner du grain et des aliments (II). Noémi, instruite par elle de ce qui vient de lui arriver, lui apprend que Booz est son parent; elle lui conseille de se revêtir de ses plus beaux habits, et d'aller la nuit, quand Booz se sera retiré dans son aire pour y dormir, se coucher à ses pieds. Ruth suit le conseil de Noémi, et se rend auprès de Booz. Le vieillard s'éveille, et se trouble de trouver une femme couchée à ses pieds. Mais Ruth le rassure en lui disant qu'elle est sa parente, et en le priant, en vertu de la loi du lévirat (1), de la prendre pour épouse. Booz lui répond qu'elle a un autre parent plus proche que lui, et que s'il veut lui céder son droit, il est prêt à devenir son époux (III). Le parent renonce en effet à son droit; il fait cette renonciation à la porte de la ville, et avec toute la solennité requise. En conséquence, Booz épouse Ruth, dont il a un fils nommé Obed, qui est l'aïeul du roi David (IV).

2. Le but de l'auteur a été de faire voir de quelle manière David descendait de la tribu de Juda, par Booz et Ruth; comment la prophétie de Jacob sur le sceptre qui devait tomber dans cette tribu s'était accomplie, et par quels moyens la divine Providence prend soin de ceux qui pratiquent la vertu.

ARTICLE DEUXIÈME.

De l'auteur et de l'âge du livre de Ruth.

1. On ne saurait dire avec certitude quel est l'auteur du livre de Ruth; les uns l'attribuent à Nathan, d'autres à Ézéchiel, d'autres à Esdras, d'autres enfin à Samuel. Cette dernière opinion est la plus communément reçue parmi les interprètes, et comme rien ne s'y oppose absolument, elle peut être considérée comme la plus probable. Quoi qu'il en soit, disent plusieurs interprètes, il y a tout lieu de croire que l'auteur ou l'un des auteurs des livres des Rois a aussi écrit celui de Ruth. En effet, on y remarque deux locutions singulières qui ne se trouvent point dans les livres précédents, tandis qu'elles

(1) Voy. notre *Introduction historique et critique, etc.*, t. II, p. 347, 348.

sont fréquentes dans les livres des Rois. La première est : *Hæc faciat mihi Dominus, et hæc addat*, formule d'imprécation dont le sens est : *Je veux que* Dieu *m'accable de maux*, et qui se trouve dans Ruth, chap. I, vers. 17, et dans le premier livre des Rois, chap. III, vers. 17, XIV, 44, et XXV, 22 ; dans le deuxième livre, chap. III, vers. 9, 35 ; dans le troisième livre, chap. I, vers. 23 ; XIX, 2 ; XX, 10, et dans le quatrième livre, chap. VI, vers. 31. L'autre expression est : *découvrir l'oreille*, pour *avertir, informer*, qui se lit dans l'hébreu de Ruth, chap. IV, vers. 4, et au premier livre des Rois, chap. XX, vers. 2, et au deuxième livre, chap. VII, vers. 27. S'il était bien certain, comme le remarque D. Calmet, que Samuel a écrit une partie du premier livre des Rois, on pourrait presque certainement en inférer qu'il est aussi l'auteur de celui-ci.

2. Quant au temps auquel l'auteur de Ruth a écrit son livre, nous n'en sommes pas plus assurés. Ce qui paraît certain, c'est que cet auteur vivait dans un temps où le gouvernement des Juges n'existait plus ; l'expression par laquelle il commence son livre : *Dans le temps où Israel était gouverné par des juges*, le montre assez clairement. D'ailleurs en nommant David à la fin de son ouvrage, il nous prouve suffisamment par là même que son livre est postérieur aux Juges. Quelques modernes, tels que Eichhorn, Jahn, De Wette, etc., prétendent qu'il a dû être composé longtemps après David, mais les raisons qu'ils allèguent en faveur de leur opinion ne sont pas assez solides pour nous déterminer à l'embrasser.

CHAPITRE QUATRIÈME.

DES LIVRES DES ROIS.

Observation préliminaire.

Les deux premiers livres des Rois n'en faisaient qu'un autrefois dans les Bibles hébraïques, et ils y étaient désignés sous le titre de Séfér Schemouël (ספר שמואל) ou *Livre de Samuel*, soit parce qu'on croyait que Samuel en était l'auteur, soit parce qu'il commence par la naissance de ce prophète, et qu'il contient entre autres choses l'histoire de sa vie, de son gouvernement et de sa mort. Les deux derniers n'en faisaient également dans le principe qu'un seul appelé Séfér Meláchîm (מלכים) ou *Livre des Rois*, nom qui lui convient d'autant mieux qu'il renferme les actions des rois d'Israël et de Juda. Aujourd'hui les Juifs divisent les deux premiers livres en premier et deuxième de Samuel, et les deux derniers en premier et deuxième des Rois.

Les Septante et la Vulgate en font de même quatre livres séparés sous le titre commun de *Livres des règnes* ou *des royaumes* (βασιλειῶν) et de *Livres des Rois*.

ARTICLE PREMIER.

Du sujet et du but des livres des Rois.

1. Les deux premiers livres des Rois, qui, comme nous venons de le voir, n'en faisaient anciennement qu'un seul sous le même titre, rapportent d'abord la conception, l'enfance, le ministère prophétique et politique de Samuel, puis le changement de régime par suite duquel Saül fut établi premier roi des Juifs. Vient ensuite le récit des actions de ce prince. David est mandé au palais de Saül. Par les accords de sa harpe il calme les agitations de Saül lorsqu'il est obsédé par l'esprit malin. La défaite de Goliath, géant philistin, rend David suspect à Saül ; ce prince forme le dessein de se défaire de lui, mais David se retire chez les Philistins. Avant d'attaquer les Philistins, Saül veut consulter l'ombre de Samuel, et ordonne à la pythonisse d'Endor de l'évoquer, mais le prophète ne lui apparaît que pour lui annoncer sa mort prochaine et celle de ses enfants. Saül est tué dans une bataille malheureuse contre les Philistins ; et David, de la tribu de Juda, est nommé roi à sa place par cette tribu. Les onze autres tribus s'attachent à Isboseth, fils de Saül ; mais dès la seconde année de son règne, ce prince est assassiné par les siens ; les onze tribus restent sans roi, et ce n'est que sept ans après la mort de Saül qu'elles se soumettent à David. Il s'empare de Sion, citadelle de Jérusalem, transfère d'Hébron à Jérusalem la résidence royale, et y fait apporter l'arche d'alliance. On rapporte ensuite, en peu de mots, quelques autres actions de la vie de David. Dans les deux derniers livres, David, accablé par l'âge, après un règne de quarante ans et demi, cède le trône à son fils Salomon. Ce prince étant mort après quarante ans du règne le plus glorieux, Roboam, son fils, lui succède ; mais bientôt dix tribus abandonnent ce prince, et choisissent Jéroboam pour leur roi. Le peuple hébreu forme ainsi deux états séparés, les royaumes de Juda et d'Israël. Vient ensuite l'histoire de ces deux royaumes jusqu'à la captivité de Babylone, qui termine le quatrième livre.

2. Quand on lit avec attention les quatre livres des Rois, il est impossible de ne pas reconnaître que le but que les historiens sacrés qui en sont les auteurs ont eu en vue en les composant, était, avant tout, de continuer à y tracer l'histoire du peuple de Dieu, en tant qu'elle intéressait la religion, et cet empire particulier que le monarque de l'univers avait bien voulu prendre sur les Israélites.

ARTICLE DEUXIÈME.

De l'auteur des livres des Rois.

Pour traiter cette question avec plus de clarté, nous l'examinerons d'abord par rapport aux deux premiers livres, et ensuite par rapport aux deux derniers.

1. Les docteurs juifs croient assez généralement que Samuel a écrit les vingt-quatre premiers chapitres du premier des livres qui portent son nom, et que la suite a été composée par les prophètes Gad et Nathan. Cette opinion, qui a été embrassée par un grand nombre d'interprètes catholiques, paraît avoir pour fondement ce passage du premier livre des Paralipomènes (XXIX, 29) : « Toutes les actions du roi David, tant les premières que les dernières, sont écrites dans le livre du prophète Samuel, dans le livre du prophète Nathan, et dans celui du prophète Gad. » Mais on peut remarquer que ce passage n'est pas aussi précis, et qu'il signifie seulement que Samuel a écrit un livre sur l'histoire de David, et que les prophètes Nathan et Gad ont aussi composé des livres sur le même sujet; car rien ne dit que le premier et le deuxième livre des Rois soient précisément les ouvrages de Samuel, de Nathan et de Gad; il y a d'ailleurs plus d'une difficulté qui s'oppose à cette opinion. D'abord certaines remarques prouvent assez clairement que les auteurs n'étaient pas contemporains des événements qu'ils rapportent. En effet, on lit dans le premier livre des Rois (VII, 15) : « Samuel ne cessa de juger Israël durant tout le reste de sa vie; » phrase qui assurément n'a pu être écrite par Samuel lui-même. On lit au même livre, chapitre XXVII, verset 6, que le roi Achis donna à David, qui fuyait Saül, la ville de Sicéleg, et l'on ajoute: « C'est de cette manière que Sicéleg est venue aux rois de Juda, qui la possèdent encore aujourd'hui. » Or, cette phrase supposant que les royaumes de Juda et d'Israël étaient déjà séparés, n'a pu être écrite qu'après la mort des prophètes Nathan et Gad. Il en est de même de plusieurs autres remarques de cette nature qui ont été signalées par les critiques comme prouvant qu'il n'est point probable que Samuel ait écrit les vingt-quatre premiers chapitres du premier livre, et que le reste du premier ainsi que le second aient été composés par Nathan et Gad. Aussi beaucoup de savants, fondés d'ailleurs sur l'égalité du style, la liaison des matières, la suite des récits, et certaines citations, etc., regardent comme certain que ces deux livres sont l'ouvrage d'une seule main, et que celui qui les a écrits n'était pas contemporain, quoiqu'il les ait rédigés sur des mémoires laissés par des auteurs du temps, dont il emprunte ordinairement les termes, et auxquels il ajoute quelque chose par voie d'explication. Mais quel est cet auteur unique? Les uns veulent que ce

soit David, d'autres le roi Ézéchias, d'autres Jérémie, d'autres, enfin, soutiennent que ce fut Esdras qui les rédigea après la captivité: cette dernière opinion ne manque pas d'une certaine probabilité, comme nous allons le voir.

2. Quant à l'auteur des deux derniers livres, il y a le même partage de sentiments. Les uns ont prétendu que David avait écrit l'histoire de son règne, dont on voit la fin au commencement du troisième livre; d'autres ont cru que divers auteurs, comme Isaïe, ou Jérémie, ou le roi Ézéchias, avaient fait chacun l'histoire du temps auquel il a vécu. Mais Esdras est celui à qui l'on attribue plus communément la composition de ces livres. Ce qui paraît incontestable, c'est que l'auteur, quel que soit son nom, n'a pu être contemporain de tous les événements qu'il rapporte, car il parle au livre quatrième (XXV) de la captivité de Babylone, qui est postérieure à David de plusieurs siècles, ainsi qu'au schisme des dix tribus et à beaucoup d'autres faits contenus dans les livres troisième et quatrième, et il renvoie souvent le lecteur à des livres plus anciens que le sien, dont il s'est servi: or il montre par là qu'il a écrit à une époque beaucoup moins reculée.

Pour nous, nous regardons comme très-probable l'opinion de ceux qui croient qu'Esdras est l'auteur des quatre livres. D'abord l'égalité du style, la marche et la méthode uniforme de l'historien, enfin la liaison des récits et des événements, tout concourt à prouver que les quatre livres des Rois sont l'ouvrage d'une seule et même main. Or, comme il y a dans ces livres un certain nombre de passages qui n'ont pu être écrits que par un auteur qui vivait encore après le retour de la captivité de Babylone, il y a toute apparence que cet auteur n'est autre qu'Esdras, ce scribe si savant et si habile, ce restaurateur du canon des livres sacrés des Juifs. En second lieu, c'est une chose généralement reconnue par les critiques, que l'historien auteur des livres des Rois avait entre les mains d'anciens mémoires, qu'il cite souvent et auxquels il renvoie, témoignant par là qu'il ne fait que les compiler et les abréger; car il dit assez souvent en parlant des rois: *Le reste des actions de ce prince se trouve dans les livres des jours des rois de Juda et d'Israël.* Or, personne n'était plus capable qu'Esdras de composer une histoire bien suivie de ce qui s'était passé dans la république des Hébreux depuis qu'ils étaient gouvernés par des rois. Il était prêtre (1 Esdr. VII) et docteur très-habile, bien instruit de l'histoire de sa nation, dont apparemment il avait en main les mémoires dressés en différents temps par des auteurs contemporains. Troisièmement le soin avec lequel l'auteur décrit ce qui regarde le temple, la religion, les cérémonies, les fêtes, le culte du Seigneur, la piété des princes, la fermeté des prophètes, la punition des crimes, les effets de la vengeance de DIEU sur les impies et de sa bonté sur les justes; son zèle pour la

maison de David, car il ne parle des rois d'Israël que comme en passant, tandis que son intention principale est tournée du côté de ceux de Juda ; le peu d'importance qu'il semble attacher à l'histoire politique et aux événements que le monde estime et loue, tout cela semble prouver, comme le remarque D. Calmet (1), que l'auteur était prêtre. Or, ce caractère convient encore parfaitement à Esdras aussi bien que les précédents, et il n'y en a aucun qui ne soit compatible avec sa personne. Ainsi, Esdras est vraisemblablement l'auteur des quatre livres des Rois.

Difficultés qu'on oppose à cette opinion, et Réponses à ces difficultés.

Obj. 1° L'opinion qui attribue à Esdras les quatre livres des Rois se trouve en opposition avec ce passage des Paralipomènes : « Toutes les actions du roi David, tant les premières que les dernières, sont écrites dans le livre du prophète Samuel, dans le livre du prophète Nathan et dans celui du prophète Gad. »

Rép. Nous avons déjà fait remarquer, en citant ce passage (page 229), que beaucoup d'interprètes en avaient tiré une conséquence qui est non-seulement peu conforme aux règles de la logique, mais qui paraît encore démentie par plusieurs réflexions que l'on trouve dans ces mêmes livres des Rois. Or, c'est uniquement sur cette fausse conséquence que porte toute la force de la difficulté qu'on nous oppose. Nous le répétons, tout ce qu'on peut légitimement inférer du texte des Paralipomènes, c'est que Samuel, Nathan et Gad, ont composé des livres sur l'histoire de David. Nous accordons sans peine que Samuel a écrit le fond des événements rapportés dans les vingt-quatre premiers chapitres du premier livre, et que les deux autres prophètes ont rédigé la substance des derniers ; nous ne voyons même pas d'inconvénient à reconnaître que David, Ézéchias, Jérémie, etc., ont écrit plusieurs choses qui se trouvent répandues dans les quatre livres, s'il y a d'ailleurs quelques preuves de ce fait ; mais nous croyons que leur travail a servi seulement de matériaux avec lesquels un écrivain postérieur, c'est-à-dire Esdras, a composé les livres des Rois dans l'état et la forme où nous les trouvons aujourd'hui.

Obj. 2° On ne saurait disconvenir qu'il se trouve dans le livre des Rois plusieurs traits qui ne s'accordent pas avec l'époque à laquelle Esdras a vécu. Par exemple, l'auteur dit au troisième livre (VIII, 8), que l'arche était encore dans le temple de son temps ; il parle un peu plus bas (XII, 19) de la séparation des deux royaumes de Juda et d'Israël, comme si ces deux royaumes existaient encore ; ailleurs (VI, 1, 37, 38 ; VIII, 2), il se sert pour désigner certains mois des termes

(1) D. Calmet, *Préface sur les deux derniers livres des Rois.*

ZIV (זו), BOUL (בול) et ÉTHÂNÎM (אתנים), lequels sont différents de ceux qui étaient en usage au temps d'Esdras (1). Enfin, l'auteur parlant presque partout comme contemporain, et quittant rarement ce caractère, il semble que ce ne peut être Esdras.

Rép. Il n'est pas difficile de concilier cette objection avec le sentiment que nous soutenons dans notre proposition. Il suffit pour cela de remarquer qu'il y a pour tout auteur deux manières d'écrire l'histoire; l'une qui consiste à combiner et à fondre les matériaux qui servent à son travail, de manière à se les approprier en quelque sorte, comme lorsqu'il parle toujours en son nom; et l'autre, qui est de se borner à compiler les mémoires et autres documents dont il emprunte quelque chose, sans rien changer à la forme dans laquelle ils sont rédigés, mais en rendant fidèlement mot pour mot tout ce qu'il y trouve. Or, rien n'empêche de supposer que c'est de cette dernière manière qu'Esdras a écrit l'histoire contenue dans les quatre livres des Rois; et dans cette hypothèse, on peut parfaitement expliquer les difficultés de plus d'un genre qui restent absolument inexplicables dans toute autre.

CHAPITRE CINQUIÈME.

DES PARALIPOMÈNES.

Observation préliminaire.

Le mot *Paralipomènes* est emprunté du grec PARALEÏPOMENA (παραλειπόμενα) ou *choses omises*, nom que les Septante ont donné aux deux livres qui suivent les Rois, sans doute parce que ces deux livres, qui répètent d'ailleurs une quantité de faits contenus dans ces derniers, renferment quelques événements et quelques particularités qu'on ne trouve nulle part ailleurs dans l'Écriture. Les Juifs, qui anciennement n'en faisaient qu'un seul livre, les appelaient DIBRÊ HAYYÂMÎM (דברי הימים), c'est-à-dire *paroles*, *faits des jours*, ou *annales*, nom qui répond parfaitement à celui de *Chroniques* que saint Jérôme leur a donné dans son *Prolog. Galeat.*

ARTICLE PREMIER.

Du sujet et du but des Paralipomènes.

1. Tout ce que renferment les Paralipomènes n'est en grande partie qu'une répétition des faits qui se trouvent dans les livres des Rois; voici ce que ces deux livres contiennent de particulier. Dans la première

(1) Le mois ÉTHÂNÎM répond à celui qui est appelé TISCHRI (תשרי). Voy. notre *Introduction histor. et crit.* t. II, p. 240.

partie, qui s'étend depuis le chap. I jusqu'au chap. IX, sont contenues des généalogies, parmi lesquelles se trouvent quelques traits historiques que l'on ne lit pas ailleurs. Nous y apprenons que Méréd, un des descendants de Caleb, épousa une fille de Pharaon : que quelques familles de Juda établies en Égypte y fabriquaient le fin lin (*byssus*), et qu'une d'entre elles régna pendant quelque temps sur Moab, et retourna ensuite en Égypte. Nous y apprenons aussi que les enfants d'Éphraïm furent taillés en pièces par les habitants de Geth, dont ils avaient enlevé les troupeaux, et que Sara, femme qui descendait aussi d'Éphraïm, bâtit la haute et la basse Bethoron et Ozensara ; enfin le récit des guerres de la demi-tribu de Manassé au delà du Jourdain. Dans la deuxième partie, c'est-à-dire depuis le chap. X du premier livre jusqu'au chap. IX, vers. 31 du second, se trouvent plusieurs détails sur le gouvernement de David et de Salomon, qui, en grande partie, sont de précieux suppléments aux deuxième et troisième livres des Rois. La troisième partie, qui s'étend depuis le vers. 31 du chap. IX du second livre jusqu'à la fin, contient l'histoire du schisme des dix tribus, d'une manière assez conforme au livre des Rois, mais beaucoup plus abrégée. Il en est de même de l'histoire des rois de Juda, qui renferme néanmoins des détails intéressants qu'on ne trouve point dans les livres des Rois ; tels sont, par exemple, les récits des réformations de la religion qui eurent lieu sous Josaphat, Ézéchias, Manassé et Josias.

2. Le but et le dessein principal de l'auteur des Paralipomènes a été incontestablement de montrer quel avait été avant la captivité, et quel devait être depuis le retour de Babylone, le partage des familles, afin que chacun rentrât, autant que possible, dans l'héritage de ses pères, et d'instruire les Juifs de ce qu'ils devaient faire pour rétablir le culte divin ; c'est pour cette raison qu'il donne dans le plus grand détail les généalogies des prêtres et des lévites. C'est faute d'avoir saisi ce but si évident de l'auteur des Paralipomènes, que De Wette s'élève contre lui avec un acharnement que l'on concevrait à peine même dans un païen (1).

ARTICLE DEUXIÈME.

De l'auteur des Paralipomènes.

Le sentiment qui attribue à Esdras la composition des Paralipomènes paraît assez probable : 1° c'est l'opinion de presque tous les rabbins et interprètes chrétiens, soit catholiques, soit protestants. Carpzovius en particulier, ce critique dont le jugement est si sain et si droit sur des questions de cette nature, s'y range d'autant plus volon-

(1) Voyez un peu plus bas à l'article III.

tiers qu'il n'en voit point d'autre qui présente plus de certitude : *cum certior non suppetat* (1). Eichhorn (2) dit qu'on peut l'adopter sans hésiter (*ohne Bedenken*). 2° Les caractères intrinsèques de ces livres favorisent encore cette opinion. 1° Quand on examine les Paralipomènes attentivement et sans préjugé, il est difficile de ne pas voir qu'ils sont l'ouvrage d'un seul écrivain ; l'égalité du style, la liaison des événements, les récapitulations et les réflexions qui sont parfois intercalées aux faits, semblent le prouver assez clairement. Gramberg lui-même, cet ennemi déclaré de l'authenticité des Paralipomènes, reconnaît cependant qu'ils sont sortis d'une seule et même main. 2° Il est hors de doute que cet écrivain vivait après la captivité. Plusieurs faits rapportés dans son livre ne peuvent nous laisser aucun doute à cet égard ; par exemple, le décret de Cyrus (2 Paral. XXXVI, 22, 23) qui permet aux captifs de Babylone de retourner à Jérusalem. L'auteur parle encore des premiers Juifs qui habitèrent Jérusalem après l'exil (1 Paral. IX, 2 et seqq.). 3° Il emploie des termes qui n'ont point été usités ou qui du moins ne se lisent pas dans les ouvrages écrits avant la captivité ; il fait aussi usage de certaines expressions et de certaines constructions de phrases qui sont propres à Esdras (3). 4° La fin des Paralipomènes est absolument la même que le commencement du livre d'Esdras, sur quoi Grotius remarque que cette manière de continuer les livres est très-ancienne ; et que c'est ainsi qu'en a usé Procope dans l'histoire qu'il a faite des Vandales et des Goths (4). Or toutes ces circonstances réunies conviennent parfaitement à Esdras, et l'on ne voit guère quel autre que lui aurait pu composer les Paralipomènes au retour de la captivité.

Difficultés qu'on oppose à cette opinion, et Réponses à ces difficultés.

Obj. 1° Si Esdras est l'auteur des quatre livres des Rois, il ne saurait l'être des deux livres des Paralipomènes ; car si ces deux ouvrages sont d'un même écrivain, pourquoi répète-t-il dans les Paralipomènes les mêmes faits qu'il a déjà racontés dans les Rois, et souvent dans les mêmes termes ? Pourquoi sur d'autres faits cette différence que l'on remarque, soit dans les dates, soit dans les autres circonstances ? Pourquoi enfin ces variétés dans les généalogies et dans les noms propres (5) ?

Rép. La difficulté que l'on nous oppose ici est absolument la même que celle qui a été proposée plus haut (p. 231) contre l'opinion qui

(1) Carpzov. *Introd.* p. I, c. XVI, § 3. — (2) Eichhorn, *Einleit. Band.* III, § 494. — (3) D. Calmet, *Préf. sur les Paralip.* Eichhorn, *loc. cit.* et § 499. — (4) Grot. *Annotat. ad 2 Paral.* XXXVI, 22. — (5) D. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacr.* t. I, ch. V, art. III, n. 5.

attribue à Esdras les livres des Rois ; par conséquent notre réponse ne doit pas être différente. Nous nous bornerons donc à rappeler ce que nous avons dit dans cet endroit, savoir qu'un auteur peut écrire l'histoire en combinant et fondant les matériaux de manière à se les approprier en quelque sorte, comme lorsqu'il parle toujours en son nom, ou bien en se contentant de compiler les mémoires et autres documents qu'il met à contribution dans son travail, sans rien changer à la forme dans laquelle il les trouve rédigés, mais en les copiant fidèlement mot pour mot. Or, nous supposons que c'est de cette manière qu'Esdras a écrit l'histoire renfermée dans les Paralipomènes; et cette supposition, qui n'a d'ailleurs rien d'impossible ni même d'invraisemblable, étant une fois admise, toute difficulté se trouve aplanie. Esdras, en effet, ayant à sa disposition divers mémoires, a cru devoir les rédiger comme il les trouvait dans ses originaux, sans se mettre en peine de les concilier et de les accorder; sans affecter d'éviter les redites et de raconter la même chose, tantôt avec plus d'étendue et tantôt plus en abrégé. Quant aux différences que l'on remarque dans les dates, les noms propres etc., la critique nous fournit les moyens d'en concilier quelques-unes, et les autres doivent être attribuées à la faute des copistes. (Voyez un peu plus bas, à l'article III, la Réponse à la deuxième objection contre la véracité des Paralipomènes).

Obj. 2° On trouve dans les Paralipomènes la généalogie de Zorobabel poussée jusqu'à la onzième génération (I Paral. III, 19, seqq.); or, ces onze générations ayant duré environ trois cents ans, Esdras, qui vivait du temps de Zorobabel, n'a certainement pu les rapporter.

Rép. Mais nous prétendons qu'un prophète inspiré de DIEU, voulant compléter cette liste généalogique des descendants de David, y a ajouté les générations postérieures à Esdras. Or, une addition de cette nature, quand tout d'ailleurs concourt à établir la vérité de notre opinion, ne prouve pas plus contre elle que les deux derniers chapitres du Deutéronome ne prouvent que Moïse ne saurait être l'auteur du Pentateuque.

Obj. 3° Il est vrai que ce qui est dit de Cyrus à la fin des Paralipomènes se trouve répété au commencement du livre d'Esdras, mais il n'y a aucun exemple de cette sorte de liaison dans les auteurs sacrés; on n'en voit pas un seul répéter au commencement d'un livre ce qu'il avait dit à la fin du précédent. Ainsi on n'est nullement en droit de conclure de cette circonstance que l'auteur des Paralipomènes doit être le même que l'auteur du livre d'Esdras.

Rép. Nous convenons sans peine que cet usage de répéter en commençant un livre le trait qui termine le livre précédent, afin de donner de la suite et de la liaison aux faits historiques, ne paraît guère

avoir été consacré chez les auteurs de l'Ancien Testament. Cependant Esdras a pu en user ainsi pour marquer la place que devait occuper dans le recueil des divines Ecritures le livre qui porte son nom, ou pour d'autres motifs qui nous sont inconnus ; et le passage de Grotius que nous venons de citer prouve au moins qu'il n'aurait pas fait en cela une chose insolite. Mais il n'est pas exact de dire qu'il n'y a dans les écrivains sacrés aucun exemple de cette sorte de liaison. Moïse répète au commencement de l'Exode le dénombrement de la famille de Jacob, qu'il avait déjà rapporté dans la Genèse (XLVI). De plus, il avait terminé la Genèse par la mort de Joseph : *Or, Joseph mourut*, et c'est par ces mêmes mots qu'il reprend au premier chapitre de l'Exode (vers. 6) le fil de sa narration (1). Ainsi l'opinion commune qui attribue à Esdras les deux livres des Paralipomènes ne doit pas, ce semble, être si légèrement abandonnée.

ARTICLE TROISIÈME.

De la véracité des Paralipomènes.

De Wette ne s'est point contenté d'attaquer l'authenticité des Paralipomènes, il a prétendu même que l'auteur de ces livres a altéré et corrompu le texte original qu'il avait sous les yeux. Gramberg ne traite pas plus favorablement l'auteur sacré des Paralipomènes. Plusieurs autres rationalistes d'Allemagne ont marché de plus ou moins près sur leurs traces. La discussion suivante fera justice de cette opinion aussi extravagante qu'impie.

1. Dans ces deux livres, mais principalement dans le dernier, l'auteur se réfère très-souvent à d'anciens mémoires, notamment aux Annales des rois de Juda et d'Israël; et sa fidélité est si scrupuleuse à cet égard, qu'il conserve assez souvent jusqu'aux expressions mêmes des mémoires dont il se sert; ainsi, dans son premier livre (IV, 42-43), il dit que cinq cents hommes de la tribu de Siméon défirent les restes des Amalécites près la montagne de Séir, et qu'ils ont demeuré dans le pays *jusqu'à ce jour*. L'auteur ayant écrit après les soixante-dix ans de la captivité de Babylone, c'est-à-dire après que les Juifs eurent été emmenés hors de la Palestine, il est clair qu'il a puisé les faits qu'il rapporte dans un mémoire contemporain. Au livre deuxième (V, 9), on lit que l'arche a toujours été dans le temple *jusqu'à présent ;* mais au temps où les Hébreux furent emmenés captifs à Babylone, le temple avait été détruit; donc l'auteur parle ici en rapportant le texte

(1) Nous avons fait remarquer dans notre *Pentateuque avec une traduction française*, etc. t. II, EXODE, p. 4, que c'est proprement à ce verset 6 que commencent les événements rapportés dans l'Exode.

même d'un mémoire contemporain. On peut faire une pareille remarque sur les chap. VIII, 8, et XXI, 10, etc., de ce même livre.

2. Un grand nombre de passages des Paralipomènes se rapportant presque mot pour mot à autant d'autres passages des Rois, cette coïncidence permet à peine de douter que ces deux parties de l'Ancien Testament aient été extraites des mêmes mémoires contemporains, c'est-à-dire des Annales des rois de Juda et d'Israël. Ajoutons qu'une grande partie des faits racontés dans les Paralipomènes se trouvent rapportés de la même manière par le Psalmiste, par les prophètes et par les écrivains sacrés du Nouveau Testament.

3. L'auteur rapporte avec impartialité les faits qui sont à la honte de la nation aussi bien que les événements les plus glorieux pour elle. Ce trait seul doit prouver nécessairement, aux yeux de tout critique sans prévention, la sincérité et la bonne foi de l'écrivain qui a eu un pareil courage.

Difficultés proposées contre la véracité des Paralipomènes, et Réponses à ces difficultés.

De Wette et Gramberg ont fait un grand nombre d'objections contre la véracité de l'auteur des Paralipomènes; elles peuvent facilement se résumer et se réduire aux suivantes.

Obj. 1° L'auteur des Paralipomènes se montre partout aussi prévenu en faveur du royaume de Juda, et surtout des lévites, que plein de haine contre le royaume d'Israël. D'un autre côté, sa superstition lui fait souvent ajouter des circonstances miraculeuses aux faits historiques qu'il doit rapporter. Or, quelle fidélité, quelle vérité historique peut-on attendre d'un auteur qui écrit un livre dans de telles dispositions?

Rép. Nos adversaires paraissent s'être entièrement mépris sur le but et le dessein principal de cet écrivain, et c'est pour cela qu'ils lui prêtent des intentions qu'évidemment il n'a jamais eues. Il est vrai que ce qu'il avait principalement dans l'esprit était d'entrer dans un grand détail touchant les fonctions, les généalogies, les familles et l'ordre des prêtres, et qu'il s'y est plus étendu que ne l'a fait l'auteur des livres des Rois (1). Mais tous ces détails, et même plusieurs autres relatifs à la religion, qu'il était assez inutile de donner plus tôt, ne devenaient-ils pas nécessaires après la captivité, puisqu'il fallait avant tout rétablir la religion et relever le temple? On conçoit que pendant l'exil il importait fort peu aux Juifs de connaître les noms des lévites qui avaient été choisis pour chanter, jouer des instruments dans le temple

(1) Nous faisons abstraction de l'opinion que nous avons embrassée par rapport à l'auteur du livre des Rois. Nos adversaires ne la partageant pas, nous voulons éviter de partir d'une supposition qu'ils nous contesteraient.

et en être les gardiens; mais après le retour à Jérusalem, lorsque la nouvelle république devait se reconstituer, le culte du Seigneur prendre son ancienne forme, chaque famille et chaque citoyen reprendre au nom de ses ancêtres son ancien rang, ses premières fonctions, et l'héritage de ses pères, l'écrivain chargé de rédiger cette partie de l'histoire des Juifs était-il donc obligé de garder le silence sur tous ces points? Ne devait-il pas, au contraire, s'étendre sur tout ce qui avait rapport au culte divin?

Il est vrai encore que l'auteur des Paralipomènes est très-attentif à blâmer les princes qui ont autorisé ou souffert l'idolâtrie, et à louer ceux qui ont suivi et pratiqué la vraie religion; mais, de bonne foi, peut-on lui en faire un crime? Est-ce là ce qu'on appelle être animé de haine contre le royaume d'Israël? Il était du devoir d'un historien hébreu, quel qu'il fût d'ailleurs, d'inspirer à ce peuple de l'horreur pour l'idolâtrie, qui avait causé de si grands maux à ses frères, et de s'efforcer d'allumer dans leurs cœurs l'amour de la vraie religion, d'où dépendait le salut et le bonheur de sa nation. Or cet historien ne pouvait employer de moyen plus efficace pour atteindre à ce but, qu'en flétrissant l'impiété des rois prévaricateurs, et en comblant d'éloges ceux qui étaient toujours restés fidèles au vrai Dieu. La réflexion que nous faisons ici est applicable à plusieurs autres matières qui ont été omises dans les livres des Rois. Le but et le dessein des deux ouvrages n'étant visiblement pas le même, leur contenu doit aussi être différent sur certains points. Et quant à la superstition que nos adversaires reprochent à l'auteur des Paralipomènes, et qui, suivant eux, lui a fait insérer dans son histoire des faits et des miracles supposés, nous ne chercherons pas plus à en disculper cet auteur que tous les autres écrivains sacrés tant de l'Ancien que du Nouveau Testament qui ont rapporté dans leurs livres des faits miraculeux. Ce reproche est aussi peu fondé qu'absurde et ridicule; ce n'est, après tout, qu'une conséquence nécessaire du rationalisme qu'ont embrassé nos adversaires. Nous avons déjà eu occasion plusieurs fois de remarquer que les rationalistes n'admettent point l'existence des miracles; par conséquent, tout fait, tout événement quelconque qui ne peut point s'expliquer par les lois de la nature, est à leurs yeux une pure chimère. Comme la doctrine des miracles en général, qui touche à la philosophie aussi bien qu'à la théologie, ne se discute ordinairement pas dans une Introduction à l'Écriture sainte, nous renvoyons nos lecteurs aux philosophes et aux théologiens polémiques qui l'ont traitée *ex-professo,* en nous bornant à dire ici, que dans toute sa narration l'auteur des Paralipomènes porte un caractère de sincérité et de bonne foi qui frappe au contraire tous ceux qui la lisent sans prévention.

Obj. 2° Une preuve évidente que l'auteur des Paralipomènes est un

écrivain de mauvaise foi, qui n'a pas craint d'altérer et de corrompre le texte des documents dont il se servait pour composer son ouvrage, ce sont les variétés sans nombre entre les livres des Rois et les siens; variétés qui se font remarquer dans diverses circonstances de temps et de lieux, dans le nombre des années, dans les dénombrements des personnes, enfin dans les noms propres.

Rép. Nous ne nous arrêterons pas à faire remarquer le défaut de logique qui se trouve dans cette objection ; il saute évidemment aux yeux ; mais nous nous bornerons à dire avec D. Calmet (1), que si les différences dont nos adversaires prétendent tirer avantage contre la vérité des faits contenus dans les Paralipomènes, devaient nous faire abandonner ces livres, ou bien révoquer en doute les histoires qu'ils rapportent, où serait l'historien à couvert du reproche de fausseté ou de falsification ? En effet, il n'y a dans l'antiquité aucune histoire plus connue que celle des conquêtes d'Alexandre ; combien d'auteurs graves, judicieux, fidèles, exacts, contemporains, en composant sur des mémoires du temps d'Alexandre, ont écrit toutes les actions de ce prince ! Cependant, les voit-on s'accorder dans presque un seul dénombrement de ses troupes, dans les sommes qu'il trouva dans les villes conquises, dans le nombre des ennemis tués, dans le nombre des nations et des villes assujetties ? Malgré ces différences, qui oserait révoquer en doute la vérité du fond de l'histoire ? L'histoire sacrée, poursuit D. Calmet, est d'une toute autre autorité que celle dont nous venons de parler. L'Esprit saint gouvernait et inspirait ceux qui nous ont donné les divines Écritures; mais cela empêche-t-il que divers historiens sacrés aient consulté divers mémoires, aient suivi les sentiments de ceux qu'ils consultaient ? Et ces opinions qui paraissent diverses sont-elles pour cela contradictoires? N'y a-t-il pas divers moyens de les concilier ? Ne serait-il pas téméraire de vouloir prononcer aujourd'hui contre des faits si anciens et si authentiques d'ailleurs, sous prétexte de quelques difficultés qui s'y rencontrent ? Est-il extraordinaire que des livres qui ont passé par tant de mains depuis une si longue suite de siècles, aient souffert quelques altérations dans quelques dates et dans quelques nombres ? Quand il s'agit des Écritures sacrées et des matières de religion, on est inexorable et inflexible; et dans tout le reste on est d'une facilité étonnante. Les moindres preuves que l'on apporte contre la religion frappent et convainquent certains esprits, et les raisonnements les plus solides en faveur de la religion et de la foi ne font sur eux aucune impression (2).

(1) D. Calmet, *Préface sur les Paralipomènes*. — (2) Il semble que D. Calmet voulait tracer le portrait des rationalistes du jour; ils sont d'une crédulité d'enfants dans tout ce qui favorise leur système; il n'est pas d'absurdité qu'ils n'accueillent

Obj. 3° L'auteur des Paralipomènes nomme (1 Par. XXIX) parmi les différentes espèces de monnaies les ADARKÔN (אדרכון) ou *dariques*. Or, il est évident que les anciens mémoires qui contenaient l'histoire du temps de David ne faisaient point mention des *dariques*, puisqu'ils ne furent connus parmi les Juifs que longtemps après cette époque.

Rép. Nos adversaires se montrent encore ici de bien faibles logiciens. Quoi ! parce que les *dariques* n'étaient pas en usage chez les Hébreux au temps de David et que ce mot se trouve dans l'histoire de ce prince, s'ensuit-il que l'auteur des Paralipomènes ait falsifié les mémoires authentiques sur lesquels il a travaillé ? Mais si on supposait que ce terme a été introduit dans les Paralipomènes par un écrivain postérieur, qui a voulu le substituer comme récent, et par là même plus connu et devenu vulgaire, à celui qui se trouvait dans les mêmes originaux, et qui, étant plus ancien, eût été moins bien compris par les Juifs modernes (supposition à laquelle on ne saurait certainement opposer rien de raisonnable), l'auteur lui-même des Paralipomènes pourrait-il justement être traité d'imposteur et de faussaire? et le fond de son livre devrait-il devenir suspect d'interpolation, parce qu'il s'y serait glissé un seul mot de cette nature? Celui qui a rédigé ces livres, Esdras ou tout autre, vivait après la captivité de Babylone; on en convient généralement. Or, les *dariques* étant incontestablement connus dans le temps même qui a suivi immédiatement cette captivité (1 Esdr. VIII, 27), notre auteur a très-bien pu réduire l'espèce de monnaie nommée dans l'ancien texte, à celles qui étaient en usage de son temps, c'est-à-dire aux monnaies des Perses, auxquelles les Juifs s'étaient accoutumés pendant qu'ils avaient été assujettis à leur empire.

CHAPITRE SIXIÈME.

DES LIVRES D'ESDRAS.

Observation préliminaire.

Nous avons quatre livres sous le nom d'Esdras; mais comme le troisième et le quatrième sont apocryphes, nous ne nous en occuperons pas ici. Le premier et le second livre d'Esdras n'en faisaient autrefois qu'un seul chez les Hébreux. De là vient sans doute que dans la division qui en a été faite, l'un et l'autre ont été attribués à Esdras, et c'est sous ce nom qu'ils figurent encore aujourd'hui dans les Bibles latines, tandis que dans les Bibles hébraïques le premier seulement

avec enthousiasme quand elle attaque nos livres saints. On les voit tous les jours reproduire avec complaisance des puérilités qui ont été réfutées mille fois de la manière la plus victorieuse.

porte le nom d'Esdras, et le deuxième celui de Néhémie. Comme ce sont deux ouvrages assez distincts, nous en traiterons séparément.

ARTICLE PREMIER.

Du premier livre d'Esdras.

§ I. *Du sujet et du but du premier livre d'Esdras.*

1. Ce livre peut se diviser en deux parties, dont la première, qui embrasse les six premiers chapitres, contient l'histoire de vingt années, qui s'étendent depuis la première du règne de Cyrus, roi des Perses, jusqu'à la sixième du règne de Darius fils d'Hystaspe. L'auteur y raconte le retour des Juifs à Jérusalem sous la conduite de Zorobabel, après la captivité de Babylone, le rétablissement du culte divin et la reconstruction du temple. La seconde partie, qui se compose des quatre derniers chapitres, nous apprend comment Esdras, la septième année du règne d'Artaxerxès, ramena les autres Juifs dans leur patrie, et obtint du roi les pouvoirs les plus étendus pour rétablir la loi de Moïse parmi ses compatriotes. Quant à cet Artaxerxès, il y a toute apparence que c'était Xerxès le Grand; les noms des rois de Perse étaient autrefois, comme ils le sont encore aujourd'hui, des noms appellatifs; c'est ainsi qu'*Artaxerxès* est composé de deux mots persans dont l'un signifie *vaillant*, *courageux*, et l'autre *guerrier*. La septième année de son règne, Xerxès, de retour dans ses états, après une expédition malheureuse contre les Grecs, et mu par les exemples de Cyrus et de Darius fils d'Hystaspe, voulut se rendre le ciel propice en comblant les Juifs de bienfaits.

2. On voit clairement, ce nous semble, par tous ces détails, que le but de l'auteur de ce livre a été non-seulement de montrer comment l'Église dans laquelle devait naitre le Messie était sortie de ses ruines, mais encore de faire voir par quels moyens providentiels la distinction et le rang des familles s'étaient conservés au milieu des malheurs et des troubles de la captivité; puisque, sans cela, il n'y aurait eu aucune marque distinctive à laquelle on pût sûrement reconnaître le Sauveur futur. Enfin, il paraît que l'auteur a voulu de plus apprendre aux Juifs de quelle manière ont été accomplies les prédictions de Moïse et des prophètes touchant le retour de l'exil de Babylone et la reconstruction du temple (1).

§ II. *De l'auteur du premier livre d'Esdras.*

Spinosa prétend que les livres d'Esdras et de Néhémie, aussi bien que ceux de Daniel et d'Esther, qu'il regarde comme autant d'ouvrages

(1) Voyez Carpzov. *Introd.* p. I, c. XVIII, § 7.

supposés, ont été écrits par des sadducéens longtemps après que Judas Machabée eut rétabli le culte saint dans le temple de Jérusalem (1). Huet semble croire qu'Esdras n'est point l'auteur des six premiers chapitres (2). Plusieurs critiques de ces derniers temps soutiennent qu'en effet ce livre n'est pas l'œuvre d'une seule main. De Wette dit que c'est tout à fait évident (*ganz offenbar*). Bertholdt affirme que quand même les quatre premiers chapitres seraient d'Esdras, les six derniers ne sauraient en être (3). Pour nous, nous tenons comme beaucoup plus probable qu'il est l'auteur de tout le livre.

1. Notre opinion est celle de presque tous les interprètes tant anciens que modernes. Huet lui-même en est convenu (4). Or, un sentiment aussi universel des interprètes juifs et chrétiens est très-favorable ; car cet accord presque unanime n'est point l'effet du hasard ; il faut que ce livre porte en lui-même des caractères qui conviennent, soit au temps où a vécu Esdras, soit à sa personne même, ou que du moins il ne renferme rien qui y soit contraire.

2. Parmi nos adversaires, la plupart conviennent que les derniers chapitres sont l'ouvrage d'Esdras. Or, nous nous croyons en droit d'en inférer que les six premiers sont aussi de ce saint prophète ; et nous ne manquons pas de raisons sur lesquelles nous puissions appuyer cette conséquence. 1° Le chapitre sixième est intimement lié avec le septième ; et si on y remarque une diversité de style, elle s'explique facilement dès que l'on considère qu'Esdras a dans ses six premiers chapitres cité presque mot pour mot les mémoires sur lesquels il a composé cette partie de son histoire. 2° La manière de raconter est absolument la même dans les deux parties ; car, de même que dans la seconde (VII, 11-26) il a rapporté mot pour mot tout l'édit d'Artaxerxès, de même aussi dans la première il cite textuellement le décret de Cyrus (I, 2-4), et la lettre des Samaritains (IV, 12-16). Ajoutons que plusieurs mots et plusieurs locutions que l'on remarque dans la deuxième partie se trouvent aussi dans la première. 3° Pour peu qu'on lise avec attention tout le livre, il est impossible de ne pas voir que c'est partout le même plan, partout le même but (5). 4° Enfin, une histoire aussi peu étendue que celle qui est contenue dans le premier livre d'Esdras ne saurait s'attribuer à plusieurs auteurs différents, à moins qu'on n'ait d'ailleurs des raisons plausibles de le faire (6).

(1) Spinosa, *Tract. theol. polit.* c. x. — (2) Huet, *Demonstr. evang.* prop. IV, c. XIV, *de libr. Esdr.* § 1. — (3) Bertholdt, *Einleit. Dritter Theil.* § 291. De Wette, *Einleit.* § 196. — (4) « Trita est et vulgaris omnium opinio librum priorem Esdræ... Esdram autorem habere : et vix quemquam ab hac sententia deflectentem reperias (Huet, *loc. cit.*). » — (5) C. F. Keil, *Apologetischer Versuch über die BB. der Chronik und über die Integritæt des Buches Esra ; Seit.* 142, 143. — (6) Jahn, *Introd.* p. II, sect. I, c. V, § 58.

Or, ces raisons, les critiques que nous combattons ici sont loin de les avoir, comme on le verra dans le cours de cette discussion.

3. La composition même de ce livre prouve qu'il est tout entier de la main d'Esdras. Il est écrit partie en hébreu, partie en chaldéen ; le chaldéen s'étend depuis le verset 8 du chapitre IV jusqu'au verset 19 du chapitre VI, et depuis le verset 12 du chapitre VII jusqu'au verset 27 de ce même chapitre. Or, cette transition d'une langue à l'autre offre un phénomène qu'il est tout à fait impossible à nos adversaires d'expliquer ; car la supposition de la pluralité d'auteurs, dont l'un aurait écrit en chaldéen et l'autre en hébreu, serait un moyen insuffisant. En effet, outre que cette supposition est fort peu accréditée parmi les bons critiques, elle ne pourrait expliquer le changement de langage au milieu d'une section étroitement liée avec ce qui précède. Comment, en effet, supposer qu'un auteur laisse son discours imparfait, et que l'autre le reprenne à l'endroit défectueux pour le continuer dans un langage tout différent ? Il n'y a de moyen possible d'expliquer cette alternative de langage qu'en supposant que l'usage des deux langues était si familier à l'auteur et à ceux pour qui il écrivait, qu'il lui était très-facile de passer successivement de l'une à l'autre. Or, que la chose ait été ainsi au temps d'Esdras, il nous semble qu'il n'y a pas lieu au plus léger doute. Esdras, de la race sacerdotale d'Aaron par la branche d'Éléazar, savait l'hébreu, qui était d'ailleurs sa langue maternelle, puisqu'il était scribe et qu'il s'était rendu fort habile dans la loi de Moïse (Esdr. VII, 6). Ayant été emmené tout jeune à Babylone, et y ayant passé la plus grande partie de sa vie parmi les Chaldéens, il en possédait aussi le langage. Les Juifs pour qui il écrivait étaient dans le même cas que lui. Ainsi le phénomène que présente la composition de ce livre s'explique parfaitement dans l'hypothèse qu'Esdras en est l'auteur.

4. Le caractère de la langue dans laquelle ce premier livre a été écrit convient parfaitement au temps d'Esdras. Quoique l'hébreu de ce livre n'ait pas la pureté de celui du Pentateuque, il n'en diffère pas considérablement; quant aux mots et aux expressions chaldaïques qu'on y remarque, ils viennent tout naturellement de l'habitude de la langue chaldéenne qu'Esdras avait contractée pendant qu'il vivait captif à Babylone. Or, un hébreu qui avait si peu dégénéré de sa pureté primitive ne peut convenir à un écrivain postérieur qu'on suppose avoir vécu dans un temps où l'on ne parlait plus l'ancien hébreu, et où un chaldéen très-corrompu était la langue commune en Palestine. Nous dirons de même du chaldéen qui se trouve dans ce livre. Les archaïsmes qu'il contient ne permettent pas de l'attribuer à un auteur qui ne serait pas plus ancien que Judas Machabée. Car, bien que la paraphrase d'Onkelos se rapproche du chaldéen d'Esdras, elle est loin

cependant d'en avoir toute la pureté. On y trouve, en effet, des formes grammaticales qui décèlent une époque différente.

Ces preuves, jointes à celles que nous avons exposées dans le chapitre précédent en faveur de l'opinion qui attribue les Paralipomènes à Esdras, et qui sont applicables à la thèse que nous soutenons ici, répondent à la plupart des objections faites par nos adversaires. C'est pourquoi nous n'exposerons que les deux suivantes.

Difficultés touchant l'auteur du premier livre d'Esdras, et Réponses à ces difficultés.

Obj. 1° Ce qui prouve qu'Esdras n'a point composé les six premiers chapitres du livre qui porte son nom, c'est que l'auteur de ces chapitres était à Jérusalem lorsque les officiers de Darius fils d'Hystaspe, qui gouvernaient la Syrie, vinrent à Jérusalem, pour savoir par quelle autorité les Juifs entreprenaient de rebâtir leur temple (1 Esdr. v, 3); car rapportant la réponse des Juifs, il parle à la première personne, ce qui montre qu'il était présent: *Alors nous leur répondîmes en leur déclarant les noms de ceux qui présidaient aux travaux* (vers. 4). Or, Esdras ne pouvait être à Jérusalem au temps de Darius, puisqu'il n'y vint que sous le règne d'Artaxerxès Longue-main, comme on peut le voir par le commencement du chapitre VII.

Rép. On résout ordinairement cette difficulté de deux manières. Ainsi on répond, 1° qu'Esdras a pu venir deux fois à Jérusalem, d'abord avec Zorobabel, comme il est dit expressément au livre de Néhémie (2 Esdr. XII, 1), après quoi il retourna à Babylone pour demander au roi qu'il permît de rebâtir le temple, puis sous le règne d'Artaxerxès. Mais on peut objecter à cela, que l'on suppose fort gratuitement un premier voyage d'Esdras à Jérusalem avec Zorobabel: car le passage du livre de Néhémie ne prouve point en faveur de ce sentiment. Rien, en effet, n'y marque que l'Esdras dont il est question soit le docteur de la loi connu sous ce nom. Cet Esdras est sans contredit un lévite dont il est fait mention au verset 13 du même chapitre XII de Néhémie, où l'on voit évidemment qu'il est différent du docteur de la loi, nommé ensuite au verset 26, avec son double titre de *prêtre* et de *scribe*, titre que l'auteur du livre de Néhémie n'a ajouté ici que pour distinguer cet Esdras du précédent. On répond, 2° que le texte dont Huet se sert pour prouver que l'auteur de ce livre était à Jérusalem au temps de Darius fils d'Hystaspe, ne paraît pas une raison suffisante pour en tirer cette conclusion: « Car, dit avec raison Dupin, quand Esdras écrit: *Nous leur répondîmes*, il parle au nom des Juifs, et c'est une chose ordinaire aux historiens d'une nation de parler ainsi en première personne au nom de leur nation, et de dire, par exemple,

nous déclarâmes la guerre, nous fîmes la paix, nous prîmes cette ville, etc., quoique l'historien n'ait eu aucune part à ces événements (1). » Mais ce qui, selon nous, prouve surtout que l'auteur ne prétend pas se donner comme ayant été présent lorsque les officiers du roi de Perse vinrent à Jérusalem, c'est que dans tout le reste de son récit il parle constamment à la troisième personne. C'est ainsi qu'après avoir raconté que les Juifs, encouragés par les prophètes Aggée et Zacharie, commencèrent à rétablir le temple, il dit (vers. 3) : « Thathanaï, Staburzanaï et leurs conseillers vinrent à *eux* et *leur* dirent, etc.» De même immédiatement après la réponse des Juifs, il continue toujours à la troisième personne (vers. 5) : « Or l'œil de *leur* DIEU regarda favorablement, etc. » Mais si l'auteur se fût trouvé présent lors du message des officiers de Darius, n'aurait-il pas dit : Ils vinrent à *nous*, et ils *nous* dirent? N'aurait-il pas dit surtout *notre* DIEU, au lieu de *leur* DIEU? Ainsi, en supposant qu'on ne pourrait prouver un premier voyage d'Esdras à Jérusalem fait avec Zorobabel, le second argument que nous venons d'alléguer détruit de fond en comble l'objection du savant Huet.

Obj. 2° On trouve dans le deuxième chapitre du premier livre d'Esdras la généalogie et le dénombrement des Juifs qui sous Néhémie revinrent de Babylone à Jérusalem. Or, cette liste se trouvant presque la même que celle qui est rapportée au chap. VII du deuxième livre, qui a été écrit par Néhémie, il est clair qu'Esdras ne peut pas être l'auteur de la première partie du livre qui porte son nom.

Rép. Quand nous accorderions que le dénombrement qu'on nous objecte est relatif au temps de Néhémie, on ne pourrait en tirer aucun avantage contre notre sentiment. Car, pourquoi Esdras n'aurait-il pu le rapporter, puisqu'il est certain qu'il a vécu sous Néhémie, comme le livre même de ce dernier nous l'atteste (2 Esdr. VIII, 1 seqq. XII, 25)? Mais le dénombrement rapporté au chap. II du premier livre d'Esdras et au chapitre VII du deuxième n'est point le dénombrement des Juifs qui revinrent à Jérusalem sous la conduite de Néhémie; mais de ceux qui étaient revenus conduits par Zorobabel : *Qui venerunt cum Zorobabel* (1 Esdr. II, 2; 2 Esdr. VII, 7). Il est vrai qu'à leur tête se trouve nommé un Néhémie; mais ce n'est nullement le chef du peuple de DIEU qui s'appelait de ce nom. Néhémie lui-même nous marque assez clairement que ce dénombrement n'est point celui des Juifs qui étaient revenus avec lui, et que ce Néhémie est un autre personnage qui portait le même nom : « Je trouvai un mémoire où était le dénombrement de ceux qui étaient venus la première fois, et sur lequel il était écrit : Voici ceux de la province de Judée qui sont revenus de la captivité...,

(1) Ellies Dupin, *Dissert. prélim.* l. I, ch. III, § 6.

qui sont revenus avec Zorobabel : Josué, Néhémie, Azarias, etc. (2 Esdr. VII, 5-7). » Rien en effet n'est plus commun que de voir dans l'Écriture plusieurs personnages portant le même nom. La chose est incontestable pour celui de Néhémie en particulier; car le chef du peuple de DIEU ainsi nommé était fils d'Helchias (2 Esdr. I, 1); un second Néhémie avait pour père Azboc (III, 16), et enfin le troisième est celui dont nous venons de parler, comme figurant dans le dénombrement des Juifs revenus à Jérusalem sous la conduite de Zorobabel.

ARTICLE DEUXIÈME.

Du deuxième livre d'Esdras.

Ce livre est appelé le *deuxième d'Esdras*, parce qu'autrefois chez les Hébreux il n'en faisait qu'un avec le premier, comme nous l'avons déjà remarqué (page 240). Mais on le nomme encore *le livre de Néhémie*, non-seulement parce qu'il contient l'histoire du gouvernement de Néhémie, mais parce qu'il paraît constant, comme nous le prouverons un peu plus bas, que cet illustre chef du peuple de DIEU est l'auteur de ce livre.

§ I. *Du sujet et du but du deuxième livre d'Esdras.*

1. Néhémie, fils d'Helchias, échanson d'Artaxerxès, roi de Perse, instruit du triste état où se trouvaient les Juifs qui étaient restés dans la Judée après la captivité, obtint de ce prince, dans la vingtième année de son règne, la permission de retourner à Jérusalem et d'en rebâtir les murailles, il entreprit donc ce grand travail et l'acheva, malgré tous les efforts que firent les ennemis des Juifs pour s'y opposer. Il resta douze ans à Jérusalem, puis retourna à Babylone, suivant la promesse qu'il en avait faite; mais quelques années après il obtint de nouveau la permission de revenir dans sa patrie, où il s'occupa à faire disparaître les abus qui s'étaient introduits dans sa nation, tels que la profanation du sabbat, le refus de la dîme et les mariages avec des femmes étrangères, etc. Quelques critiques soutiennent que cette seconde réforme eut lieu un an seulement après le retour de Néhémie à Babylone; mais indépendamment des autres raisons qui s'opposent à cette opinion, il suffit pour en faire sentir tout le faible, de remarquer qu'après un aussi court intervalle de temps Néhémie n'aurait sûrement pas trouvé tous ces abus invétérés, notamment les mariages avec des femmes étrangères, desquels étaient sortis des enfants qui étaient déjà parvenus au moins à l'adolescence, comme le supposent évidemment les vers. 24 et 25 du chap. XIII (1). Quant à l'Artaxerxès

(1) Pour prévenir quelques objections, nous ferons remarquer que l'expression

dont Néhémie fut échanson, presque tous les interprètes s'accordent à reconnaître en lui Artaxerxès surnommé *Longue-main*. Cette opinion presque unanime est fondée sans doute sur ce que le sujet même du livre de Néhémie et l'ordre des faits ne peuvent s'accommoder qu'avec le règne de ce prince.

2. Il semble qu'en écrivant son livre, Néhémie n'a pas voulu seulement nous faire connaître l'état civil et politique de sa nation, mais qu'il a eu aussi en vue de nous retracer le triste tableau que devait présenter l'église judaïque depuis le retour de la captivité de Babylone, jusqu'à l'époque où elle devait donner au monde le Messie promis par les prophètes, et dont il était lui-même une si belle figure. Quand on lit en effet attentivement l'histoire de Néhémie, on remarque en lui des rapports admirables de ressemblance avec Jésus-Christ. Restaurateur de Jérusalem, réformateur des mœurs de son peuple, protecteur des droits du sacerdoce, médiateur d'une nouvelle alliance et gouverneur du peuple de Dieu, que lui manquait-il pour figurer tout ce que le Sauveur a exécuté, quoique d'une manière infiniment plus parfaite, à l'égard de l'Église chrétienne, dont il est le divin fondateur?

§ II. *De l'auteur du deuxième livre d'Esdras.*

Spinosa, comme nous l'avons vu plus haut (pag. 241, 242), a prétendu que ce livre avait été fabriqué par quelque sadducéen, longtemps après Judas Machabée. Plusieurs critiques d'Allemagne, tels que Bertholdt, De Wette, etc., en attribuent une partie seulement à Néhémie. Saint Chrysostome, le vénérable Bède, etc., fondés sans doute sur ce que ce second livre n'en faisait autrefois qu'un seul avec le premier, ont cru qu'Esdras en était l'auteur. Quant à nous en particulier, nous ne trouvons pas de raisons suffisantes pour lui contester tout l'ouvrage. Voici nos motifs : 1. Les interprètes s'accordent généralement à regarder ce livre comme l'ouvrage de Néhémie. Il est vrai que la plupart d'entre eux lui contestent quelques passages; mais ces passages sont une partie si minime du livre, qu'on pourrait les abandonner sans pour cela qu'on fût en droit de lui refuser le fond de l'ouvrage. — 2. Les caractères intrinsèques du livre ne nous permettent pas, ce semble, de douter qu'il soit réellement l'œuvre de Néhémie. D'abord le commencement même du livre : *Paroles de Néhémie, fils d'Helchias*, en est une preuve, à moins qu'on ne montre clairement que celui qui l'a écrit est un imposteur. Or, non-seulement il n'y a au-

(XIII, 6) *in fine dierum*, en hébreu LEQÊTS YÂMÎM (לקץ ימים), qui a semblé signifier à plusieurs interprètes *à la fin d'une année*, veut dire exactement *après un certain laps de temps, après plusieurs années;* l'absence de l'article déterminatif en est, selon nous, une preuve péremptoire.

cun vestige d'imposture dans ce saint livre, mais tout y respire une piété, une simplicité et une sincérité vraiment admirables. 2° Le style, qui se soutient parfaitement d'un bout jusqu'à l'autre, est encore un motif légitime de supposer que l'ouvrage entier vient de la même main. Quant à la différence qu'on y remarque, elle vient uniquement de ce que l'auteur veut conserver textuellement les documents qui lui ont servi à composer son livre. Mais dans tout ce qui n'est pas citation textuelle, on ne peut s'empêcher de trouver l'uniformité sur laquelle nous nous appuyons ici. 3° L'hébreu dans lequel il est écrit n'est pas moins pur que celui d'Esdras. 4° La forme de la narration est constamment la même dans tout le livre. 5° Les faits y sont toujours attribués à Néhémie, et rapportés en son nom. — 3. Tout ce qui est dit d'Esdras lui-même convient parfaitement à cet illustre chef du peuple de Dieu, aussi bien qu'au temps où il vivait et aux circonstances dans lesquelles il se trouvait.

Difficultés proposées contre l'opinion qui attribue à Néhémie tout le deuxième livre d'Esdras.

Obj. 1° Le deuxième livre d'Esdras fait mention du grand prêtre Jeddoa (XII, 11) ou Jaddus, et du roi (vers. 22) Darius Codomanus, qui tous deux ont vécu du temps d'Alexandre le Grand, plus de cent ans après le retour de Néhémie en Judée. Or, il est impossible que Néhémie soit l'auteur de ces passages.

Rép. Cette objection suppose qu'il s'agit dans le livre de Néhémie de ce Jaddus qui, selon Joseph, alla au-devant d'Alexandre lorsqu'il marchait contre Jérusalem avec son armée, et de Darius Codomanus, dernier roi des Perses, qui fut vaincu par ce prince. Or, l'un et l'autre sont également incertains, et plus d'un habile critique soutient que Jeddoa dont il est parlé dans Néhémie est différent de Jaddus qui est nommé dans l'histoire de Joseph (1); et que Darius dont il est aussi question dans le deuxième livre d'Esdras n'est point celui contre lequel Alexandre fit la guerre, et que l'on nommait Codomanus, mais bien Darius Nothus, fils d'Artaxerxès Longue-main (2). Cependant, en supposant même que le Jeddoa de Néhémie était le même que Jaddus contemporain d'Alexandre le Grand, on peut répondre qu'il n'est point dit dans l'Écriture que Jaddus fût déjà souverain pontife du temps de Néhémie; que son père Jonathan ne l'était pas lui-même alors; qu'il ne le fut que sous le règne d'Artaxerxès Mnémon, fils aîné de Darius Nothus, et si l'Écriture en fait mention, c'est pour marquer le temps de sa naissance, qui pourrait bien être arrivée du temps de ce prince, mais non point pour désigner le temps de son

(1) Joseph, *Antiq.* l. XI, c. VIII. — (2) Jahn, *Introd.* p. II, sect. I, c. V, § 63.

pontificat, dont il ne fut revêtu que longtemps après ; que son père Jonathan étant mort vers la septième année du règne d'Artaxerxès Mnémon, Jaddus, son fils, né sous l'empire de Darius Nothus, lui succéda dans la dignité de grand prêtre environ l'an du monde 3607; que Jaddus exerça la souveraine sacrificature jusqu'au temps d'Alexandre le Grand, qui commença à régner l'an du monde 3668, et qu'il n'est nullement nécessaire pour cela de lui donner une vie d'une durée extraordinaire, puisque quand il serait né la dixième année du règne de Darius Nothus, qui était l'an du monde 3591, et qu'il aurait vécu jusqu'à la septième année de l'empire d'Alexandre le Grand, c'est-à-dire jusqu'à l'an du monde 3674, sa vie n'aurait été que de quatre-vingt-trois ans.

Cependant beaucoup de critiques trouvent des difficultés à cette dernière réponse: le texte sacré, disent-ils, parle des lévites qui étaient du temps d'Eliasib, de Joïada, de Jonathan et de Jeddoa ; ce qui ne peut s'entendre que du temps où ceux qui sont nommés exerçaient les fonctions du sacerdoce, et que les lévites servaient au temple. Lors donc qu'il est dit que les lévites servaient du temps de Jeddoa, il faut absolument l'entendre de son pontificat et non de sa naissance. C'est aussi pour ces motifs que la plupart des interprètes aiment mieux dire que les versets 11 et 22 du chapitre XII ont été ajoutés du temps du pontife Simon, surnommé le Juste. Quoi qu'il en soit de cette difficulté, que la divergence des systèmes chronologiques rend au moins incertaine, nous ferons observer avec Jahn, que comme Joseph a confondu Darius Nothus avec Darius Codomanus, et que, d'un autre côté, il assure que Néhémie est mort dans un âge fort avancé, de manière qu'il a pu facilement vivre jusqu'à quatre-vingt-dix, et même jusqu'à cent ans, rien n'empêche que cet auteur sacré n'ait pu faire mention non-seulement de Darius Nothus, mais encore des prêtres qui vivaient sous son règne, et de Jeddoa lui-même, qui reçut Alexandre le Grand à Jérusalem (1).

Obj. 2° Au chapitre XIII, verset 28 du deuxième livre d'Esdras, l'auteur raconte qu'il chassa d'auprès de lui Sanaballat, un des fils de Joïada. Or, Joseph dit, de son côté, que Sanaballat fut envoyé à Samarie en qualité de satrape par Darius, dernier roi des Perses (2), c'est-à-dire Darius Codomanus. Ainsi Néhémie ne saurait être l'auteur de ce verset.

Rép. Cette objection est beaucoup moins difficile à résoudre que la précédente. Nous rappellerons d'abord ce que nous venons de dire : savoir, que c'est à tort que l'historien donne ce Darius pour le dernier roi des Perses; il devait dire Darius Nothus. En second lieu, il

(1) Voyez Jahn, *loc. cit.* — (2) Joseph, *Antiq.* l. XI, c. VII.

faut nécessairement ou abandonner le témoignage de Joseph sur ce point, ou reconnaître deux Sanaballat; or, dans cette dernière hypothèse, rien ne s'oppose à ce que le verset en question soit de la propre main de Néhémie, puisque le premier des deux Sanaballat a pu exister sous le règne de Darius Nothus, et par conséquent du temps même de Néhémie. Le rapprochement suivant prouve jusqu'à l'évidence, ce nous semble, notre raisonnement. Néhémie dit que Sanaballat qu'il chassa de Jérusalem était Horonite (חרני HÔRÔNÎ), c'est-à-dire qu'il était de Horonaïm dans le pays de Moab. Mais celui qui, selon Joseph, fut envoyé à Samarie par Darius, dernier roi des Perses, était *Chutéen d'origine* (Χουθαῖος γένος). Si donc Joseph n'a commis aucune erreur sur ce fait, il faut de toute nécessité distinguer deux Sanaballat, l'un Horonite, dont le fils avait, du temps de Néhémie, épousé la fille de Joïada, fils d'Eliasib ; l'autre Chutéen, qui du temps de Darius Codomanus, dernier roi de Perse, donna sa fille en mariage à un Juif nommé Nicasus, comme le rapporte Joseph. Néhémie a parlé du premier Sanaballat, mais non point du second. Ainsi, quelque opinion qu'on embrasse, rien ne s'oppose à ce qu'on reconnaisse Néhémie pour l'auteur du verset 28 du chapitre XIII.

Obj. 3° Les ouvrages de Néhémie sont cités dans le deuxième livre des Machabées (II, 13). Cependant les faits qu'on y lit ne se trouvent point dans le deuxième livre d'Esdras, qui porte le nom de Néhémie. N'est-ce pas là une preuve que le livre que l'on attribue à cet illustre chef du peuple de DIEU n'est réellement pas son œuvre?

Rép. Il est incontestable que les faits cités dans le deuxième livre des Machabées, et que l'auteur dit être rapportés dans les écrits et dans les mémoires de Néhémie, *in descriptionibus et commentariis Nehemiæ*, ne se lisent point dans le livre qui porte son nom ; mais on ne saurait légitimement en conclure que Néhémie n'a point composé celui que nous avons sous son nom. On répond ordinairement à cette objection de plusieurs manières ; on dit : ou que nous n'avons qu'une partie et un abrégé des mémoires de Néhémie, ou que Néhémie, outre les mémoires cités dans les Machabées, composa encore le livre que nous avons aujourd'hui sous le titre de Paroles de Néhémie, *Verba Nehemiæ*, ou enfin que Néhémie avait composé des mémoires qui ont subsisté jusqu'au temps des Machabées, et dont on a tiré le livre qui nous est resté, en conservant partout les mêmes termes dont l'auteur s'était servi, mais sans s'astreindre à ne rien omettre de ce qu'il avait écrit. Il n'y a aucune de ces hypothèses qui à la rigueur ne puisse se défendre, et par conséquent l'objection ne saurait détruire entièrement notre sentiment sur l'auteur du deuxième livre d'Esdras.

CHAPITRE SEPTIÈME.

DU LIVRE DE TOBIE.

Observation préliminaire.

Le livre de Tobie est le premier des livres deutéro-canoniques. Nous avons déjà parlé de sa canonicité au chapitre II de l'*Introduction générale*.

ARTICLE PREMIER.

Du texte original et des versions du livre de Tobie.

On ne sait point d'une manière certaine dans quelle langue le livre de Tobie a été originairement écrit, si ce fut en hébreu, en chaldéen ou en grec. Origène (1) dit que les Juifs le lisaient en hébreu ; mais ce texte hébreu n'était peut-être que le chaldéen qui a servi à saint Jérôme et dont nous allons parler ; car la langue chaldéenne est souvent mise pour la langue hébraïque, dans les livres qui ont été écrits depuis que les Juifs ont commencé à se servir de l'idiome chaldéen. Cependant si les deux Tobie ont composé cet ouvrage (voyez un peu plus bas, article IV) dans le pays des Assyriens et des Mèdes, il y a quelque apparence, disent plusieurs critiques, qu'ils l'écrivirent dans la langue du pays, c'est-à-dire en chaldéen ou en syriaque. Saint Jérôme en découvrit un exemplaire chaldéen, et il ne douta pas que ce ne fût le véritable original. « Comme le chaldéen approche beaucoup de l'hébreu, dit ce savant père, je me servis d'un homme qui entendait parfaitement les deux langues, et je fis écrire en latin tout ce que cet homme me dictait en hébreu ; ce fut l'ouvrage d'un jour (2). » Or, cette traduction latine de saint Jérôme est celle que nous suivons et qui a été déclarée authentique par le saint concile de Trente.

La version grecque paraît assez ancienne, on la trouve citée par les plus anciens auteurs chrétiens (3). On a encore une autre version latine du livre de Tobie qui a été faite sur le texte grec ; elle est plus ancienne que saint Jérôme, et elle fut toujours regardée comme la seule authentique avant ce saint docteur. D. Sabathier l'a insérée dans son recueil des anciennes versions latines des livres saints. — Il existe deux textes hébreux du livre de Tobie, qui ont été publiés, l'un par Sébastien Munster, et l'autre par Paul Fagius. Ce sont des traductions assez récentes faites sur la version grecque ou sur la version latine,

(1) Origen. *Epist. ad Africanum.* — (2) Hieron. *Præfat. in Tobiam.* — (3) Voy. Polycarp. *Epist. ad Philipp.* Clem. Alex. *Stromat.* l. I, Iræn. *Insinuat.* l. I, c. XXX. Cyprian. *De opere et eleemosyn.* August. *De doctr. christ.* l. III. Ambros. *Lib. de Tobia et de Offic.* l. III. Hilar. *in Psalm.* CXIX, n. 7.

mais qui s'en éloignent en bien des endroits. L'édition de Fagius approche le plus du grec, et paraît plus exacte et plus châtiée que celle de Munster. La version syriaque insérée dans les polyglottes de Paris et de Londres paraît avoir été faite sur la version grecque, ou venir même du texte original. Il y a cependant des différences assez notables entre elles.

ARTICLE DEUXIÈME.

Du sujet du livre de Tobie.

Le sujet de ce livre n'est autre que l'histoire des deux Tobie père et fils, arrivée pendant la captivité des dix tribus emmenées à Babylone par Salmanasar. Tobie était de la tribu de Nephthali (Tob. I, 1) dans la haute Galilée. Élevé dès son enfance dans la crainte et l'amour du vrai Dieu, il sut inspirer ces sentiments à son fils. Après la destruction de Samarie par Salmanasar, il fut emmené captif en Assyrie avec sa famille. Il demeura à Ninive, capitale de ce royaume, consacrant sa vie au soulagement des Israélites ; il poussait même la charité jusqu'à ensevelir tous les morts qui venaient à sa connaissance. Dieu voulant reconnaître le zèle et la fidélité de ce saint homme, lui fit trouver grâce aux yeux du roi Salmanasar, qui lui laissa la liberté d'aller partout où il voudrait, et de faire ce qui lui plairait. Salmanasar étant mort plusieurs années après, eut pour successeur son fils Sennachérib, qui traita les Israélites avec une extrême dureté. Par suite de cette oppression, Tobie fut dépouillé de tous ses biens, et obligé de se soustraire par la fuite à la mort qui le menaçait ; mais Sennachérib ayant été tué par ses propres enfants, il revint à Ninive sous le règne d'Assaraddon. Un jour, le saint vieillard s'endormit au pied d'une muraille, au haut de laquelle était un nid d'hirondelles, et pendant son sommeil il lui tomba dans les yeux de la fiente chaude de ces oiseaux, ce qui le rendit aveugle. Anne, sa femme, ayant un jour apporté à la maison un chevreau dont on lui avait fait présent, Tobie, qui croyait que ce chevreau avait été volé, exhorta sa femme à le rendre ; mais celle-ci ne lui répondit que par les reproches les plus insultants. Tobie alors, succombant à sa douleur, prie Dieu de mettre fin à sa vie. Dans le même temps, une servante de Sara, fille de Raguel, reproche à sa jeune maîtresse d'avoir fait mourir ses sept maris ; accablée de chagrin, Sara supplie également le Seigneur de la retirer du monde ; mais l'ange Raphaël vient consoler Tobie et Sara (I-III). Tobie croyant sa fin prochaine, donne à son fils de salutaires conseils, et l'envoie à Ragès, avec Raphaël, pour redemander à Gabélus dix talents qu'il lui avait prêtés (IV-V). Un jour que le jeune Tobie se lavait les pieds dans le fleuve du Tigre, un poisson énorme vint à lui pour le dévorer ; Raphaël lui

ordonna de le tirer sur le rivage, de le vider, et d'en conserver le cœur, le fiel et le foie, comme d'excellents remèdes. Raphaël conseilla ensuite à Tobie de demander en mariage Sara, fille de Raguel. Tobie suivit ce conseil, et ayant mis sur des charbons le cœur et le foie du poisson, au moyen de la fumée qui s'en exhala, il chassa le démon Asmodée, qui avait tué les sept premiers maris de Sara, et Raphaël l'enchaîna dans un désert de la haute Égypte (VI-VIII). Raphaël, envoyé à Ragès par le père de Tobie pour recouvrer les dix talents dus par Gabélus, remplit sa mission, et ramena auprès du vieillard Sara et le jeune Tobie, qui rendit la vue à son père en lui frottant les yeux avec le fiel du poisson (IX-XI). Touchés de reconnaissance pour les services qu'il leur avait rendus, les deux Tobie offrirent cinq talents au digne conducteur; mais Raphaël les refusa; il se découvrit, et déclara qu'il était l'un des sept esprits que DIEU charge d'exécuter ses ordres et qui lui portent les prières des hommes. Enfin Tobie et son fils moururent dans une extrême vieillesse (XII-XIV).

ARTICLE TROISIÈME.

De la réalité de l'histoire de Tobie.

Les difficultés que présente le livre de Tobie ont porté un grand nombre d'interprètes modernes à considérer ce livre comme une simple parabole, par laquelle l'auteur nous apprend que DIEU exauce les prières des hommes de bien qui ont recours à lui dans leurs afflictions, ainsi que le dit clairement Raphaël, au chapitre XII, verset 15. Mais, comme nous espérons le montrer un peu plus bas, plusieurs de ces difficultés ont été exagérées; c'est pourquoi nous ne balançons point à établir comme très-probable la proposition suivante.

PROPOSITION.

Le livre de Tobie contient une histoire véritable.

1. En considérant comme une simple parabole l'histoire contenue dans le livre de Tobie, nos adversaires ne sauraient atteindre entièrement leur but. Car comment supposer que le Saint-Esprit, qui a inspiré ce livre, ait pu suggérer des choses qu'ils prétendent être contre la vérité et les bonnes mœurs? Comment, par exemple, a-t-il pu faire dire que la ville de Ragès existait au temps de Tobie, si elle ne fut bâtie que longtemps après; qu'un ange ait menti, ce qui est contraire à la perfection de la nature angélique? C'est en vain qu'on prétendrait que dans une parabole les fautes contre l'histoire et les mœurs ne tirent pas à conséquence; ce n'en sont pas moins des fautes contre la vérité, des fautes par conséquent qui ne peuvent avoir été dictées par l'Esprit de vérité. Ainsi, le seul motif qui fait recourir à la parabole n'étant

nullement fondé, nous croyons qu'on ne doit pas balancer à regarder le livre de Tobie comme une histoire véritable. — 2. L'Église chrétienne aussi bien que la synagogue l'ont toujours jugé comme tel, quoique cette dernière ne le tienne cependant pas pour canonique, parce qu'il ne s'est pas trouvé quand le canon d'Esdras a été clos. De là, tous les docteurs de l'Église, tous les interprètes orthodoxes ont partagé ce sentiment. — 3. Enfin il suffit de lire avec la plus légère attention le livre de Tobie, pour se convaincre que le récit qu'il renferme a tous les caractères d'une narration vraiment historique, et qu'il n'en contient aucun de ceux qui conviennent à une parabole. « Les paraboles, dit en effet saint Chrysostome, sont des récits dans lesquels on introduit des faits destinés à servir d'exemples, mais sans nommer les personnages (1). » Or, dans l'histoire de Tobie, non-seulement les personnages, mais tout le reste est déterminé de la manière la plus précise. Ainsi l'on y voit les noms propres des personnes et des lieux, les circonstances de temps, la succession des rois d'Assyrie, le commencement et la fin de leur règne, leur genre de mort; de plus, le détail d'une multitude d'autres particularités, telles que la généalogie de Tobie, la remarque qu'il devint orphelin, qu'il fut élevé par sa grand'mère Débora, qu'il fut pourvoyeur à la cour d'Assyrie, etc. S'il est permis de mettre au rang des paraboles une narration qui porte autant de caractères de vérité historique, dès lors il n'y aura plus d'histoire véritable dans l'Écriture, et le sens historique sera entièrement livré aux fictions des allégoristes.

Difficultés proposées contre la réalité de l'histoire de Tobie, et Réponses à ces difficultés.

Obj. 1° Suivant Strabon, la ville de Ragès ou Ragia, en Médie, fut bâtie par Séleucus Nicanor, c'est-à-dire trois cents ans avant Jésus-Christ; mais, d'après l'auteur de Tobie, cette ville aurait existé sept cents ans avant la venue du Messie. Ainsi ce nom ne peut qu'être supposé dans le livre qui porte le nom de Tobie.

Rép. Rien n'est plus commun que de voir les historiens attribuer la fondation d'une ville à un prince qui n'a fait que l'agrandir et l'embellir. C'est ainsi, par exemple, qu'on dit que Babylone fut bâtie par Sémiramis, qui pourtant n'a fait que l'achever, l'agrandir et en faire une ville à peine reconnaissable. « N'est-ce pas là, dit Nabuchodonosor (Dan. IV, 27), n'est-ce pas là cette grande Babylone que j'ai bâtie? » entendant par là qu'il l'a décorée et étendue, puisque en effet c'était Nemrod qui en avait jeté les fondements, et qu'avant Nabuchodonosor, Bélus l'avait déjà agrandie. De même Virgile célèbre Évandre

(1) Chrysost. *Homel. de divite.*

comme le fondateur de Rome ; et cependant c'est à Romulus qu'on attribue la construction de cette capitale du monde. Pourquoi donc, bien que la ville de Ragès ait pu exister sept cents ans avant Jésus-Christ, Strabon ne dirait-il pas aussi que quatre cents ans plus tard elle a été achevée, agrandie, embellie, et même, dans un sens plus étendu, bâtie par Séleucus Nicanor ?

Obj. 2° On lit au chapitre iii, verset 7, que Sara, fille de Raguel, et au chapitre iv, verset 21, que Gabélus demeuraient l'un et l'autre à Ragès, ville de Médie; puis (vi, 6 et ix, 3), il est dit que le jeune Tobie *étant à Ragès*, envoie l'ange Raphaël vers Gabélus, *à Ragès*, ville de Médie. Or, une pareille contradiction ne saurait se trouver dans une histoire véritable.

Rép. La Vulgate, il est vrai, dit (iii, 7) que Sara, fille de Raguel, demeurait à *Ragès, ville des Mèdes*, mais le texte grec porte à *Ecbatane de Médie;* c'est ce que porte aussi l'ancienne version latine de la collection de Saint-Germain des Prés ; il en est de même des versions hébraïques de Fagius et de Munster, et de la version syriaque. C'est également *Ecbatane* qu'il faut lire chapitre vi, verset 6, et qui doit par conséquent être substituée à *Ragès*, chapitre ix, verset 3 ; de manière qu'en disant que le jeune Tobie, qui était à Ecbatane, chez Raguel, envoya Raphaël à Ragès où demeurait Gabélus (iv, 21), il n'y a plus rien qui puisse choquer le bon sens. Cependant si l'on voulait conserver le texte de la Vulgate, on pourrait encore résoudre cette difficulté en disant que Raguel et sa fille habitaient la ville de Ragès quand les sept maris furent tués par le démon ; mais qu'après ces fâcheux événements ils purent changer d'habitation et venir sur les bords du Tigre. La crainte de la vengeance des parents des époux, le désir de s'éloigner d'un lieu si propre à leur rappeler sans cesse de si tristes souvenirs, la direction enfin de la Providence, étaient sans doute des motifs suffisants pour les déterminer à se fixer ailleurs. Ce changement de domicile a pu encore être nécessité par d'autres raisons qui nous sont inconnues. On ne manque jamais d'en supposer quand il s'agit de concilier quelques contradictions apparentes dans l'histoire profane.

Obj. 3° Le vieux Tobie et Sara, fille de Raguel, essuient le même jour les plus injustes reproches, l'un, de la part d'Anne, sa femme, et l'autre, de la part d'une servante de son père ; dans le même temps, tous les deux invoquent la mort; dans le même temps, tous les deux sont consolés par l'ange Raphaël. Tant de faits simultanés décèlent évidemment une parabole.

Rép. Ces faits simultanés indiquent, il est vrai, une protection toute particulière de la Providence ; mais tous les livres saints sont remplis de semblables actes providentiels. Et si l'on demande quelle pouvait être la fin de Dieu dans cette manifestation extraordinaire de sa pro-

vidence, nous répondrons que cette fin n'est pas bien difficile à démêler: Dieu voulait récompenser la piété et les rares vertus des familles de Tobie et de Sara; il voulait faire éclater la protection spéciale qu'il accorde à ceux qui le servent fidèlement et édifient leurs frères par la sainteté de leurs mœurs.

Obj. 4° Chapitre I, verset 1, 2, il est dit que le vieux Tobie, de la tribu et de la ville de Nephthali, fut fait captif au temps de Salmanasar, roi d'Assyrie; et au quatrième livre des Rois (xv, 29), on rapporte que ce fut Théglathphalasar, prédécesseur de Salmanasar, qui s'empara de tout le pays de Nephthali et en transporta tous les habitants en Assyrie. Ce désaccord entre les deux récits prouve évidemment que celui de Tobie ne peut être regardé comme une histoire véritable, puisque le livre des Rois est historique par sa nature même.

Rép. Pour que cette objection fût de quelque poids, il faudrait prouver que Tobie était dans le pays de Nephthali au temps de la première déportation, sous Théglathphalasar, ou qu'il ne s'était pas soustrait par la fuite à cette déportation. Il est constant qu'après la première déportation, sous Théglathphalasar, et même après la seconde, sous Salmanasar, et après la destruction du royaume d'Israël, il y avait encore des Israélites dans ce royaume, puisque Josias, roi de Juda, ainsi qu'il est rapporté au chapitre xxxiv, verset 9 du second livre des Paralipomènes, reçut d'eux des sommes considérables pour la réparation du temple. Pourquoi donc Tobie n'aurait-il pas pu se dérober à la première déportation, sous Théglathphalasar?

Obj. 5° Dans ce livre on fait de l'ange Raphaël un menteur; car il dit (v, 7, 18): « Qu'il est un des enfants d'Israël; qu'il est Azarias, fils du grand Ananias; » puis (vii, 3): « Nous sommes, dit-il, de la tribu de Nephthali, du nombre des captifs de Ninive; » et (v, 8): « J'ai fait souvent tous les chemins de la Médie, et j'ai demeuré chez Gabélus, notre frère. « Or, de pareils mensonges ne sauraient être sortis de la bouche d'un ange, et ils peuvent très-bien s'expliquer si le livre n'est qu'une parabole.

Rép. Les apparitions des anges sous une forme empruntée, leur commerce avec les hommes, sont des choses surhumaines; on ne peut donc les soumettre aux règles ordinaires des actions des hommes; il faut les regarder comme des moyens merveilleux dont Dieu juge à propos de se servir pour une fin digne de lui. Ainsi, lorsque l'ange Raphaël, pour le bien du jeune Tobie, se chargea du personnage et prit la forme d'Azarias, fils du grand Ananias, il a pu se dire Azarias; il a pu dire qu'il était un des enfants d'Israël, de la tribu de Nephthali; qu'il avait fait souvent tous les chemins de la Médie, et qu'il avait demeuré chez Gabélus, puisque autrefois, revêtu d'un corps mortel, il avait, par l'ordre de Dieu, parcouru toutes ces routes et passé la nuit

chez Gabélus. Il pouvait même appeler Gabélus *son frère*, puisqu'il avait en effet le même créateur et le même père que Gabélus. D'ailleurs, on n'a jamais accusé de mensonge les anges qui, dans d'autres endroits des livres saints, parlent et agissent au nom de Dieu; comme celui qui, dans la Genèse (xxxi, 13), s'adressant à Jacob, lui dit « qu'il est le Dieu qui lui apparut proche de la ville de Béthel. » Pourquoi donc, dans des circonstances semblables, ferions-nous ce reproche à Raphaël ?

Obj. 6° Tobie (xiv, 7) prédit « que la maison de Dieu, qui a été brûlée, sera rebâtie de nouveau. » Mais un fait constant, c'est que le temple de Jérusalem ne fut brûlé que fort longtemps après la mort de Tobie.

Rép. On peut résoudre cette difficulté de deux manières. Premièrement, en disant que Tobie, suivant l'usage de plusieurs prophètes, a exprimé la future destruction du temple comme une chose déjà passée. Secondement, en supposant qu'il y a une faute dans la Vulgate, et que, conformément aux versions grecque, syriaque, et à l'hébreu publié par Fagius, on doit mettre au futur ce que la Vulgate a mis au passé, et reconnaître qu'il y a deux prophéties dans les paroles de Tobie, l'une de la destruction, et l'autre du rétablissement de Jérusalem et du temple.

Obj. 7° Au chapitre iii, verset 8, et vi, versets 14, 15, on lit que le démon Asmodée, épris d'amour pour Sara, avait, par jalousie, tué ses sept premiers maris. Mais comment le démon, qui est un pur esprit, a-t-il pu être jaloux et ressentir pour Sara un amour charnel ? Ceci encore ne convient pas plus à une histoire véritable que la fumée d'un cœur et d'un foie de poisson qui chasse le démon Asmodée (vi, viii), et que l'ange Raphaël saisissant ce démon et l'enchaînant dans le désert de la haute Égypte (viii, 3).

Rép. C'est le texte grec, mais non la Vulgate, qui fait dire au jeune Tobie : « Je crains de mourir si j'entre dans la chambre de Sara...., parce qu'un démon l'aime. » Il résulte seulement de ces paroles du jeune Tobie, qu'il croyait, suivant l'opinion populaire, qu'Asmodée avait tué les sept premiers maris de Sara, parce qu'il était épris d'amour pour elle. Mais on ne voit pas que l'auteur, en rapportant ce préjugé, l'approuve ou l'adopte pour son propre compte. Il est vrai que parmi les anciens il s'en est trouvé qui ont cru que les anges, bons ou mauvais, étaient revêtus d'un corps matériel, et qui en ont conclu qu'ils pouvaient concevoir pour les femmes une passion charnelle ; mais il y a longtemps que cette opinion a été abandonnée, et elle est opposée au sentiment de l'Église. Les anges sont de purs esprits; donc Asmodée n'a pas pu aimer Sara charnellement. En tuant les maris de Sara, il a agi, à la vérité, comme aurait pu agir à leur égard un amant

jaloux; mais l'auteur du livre de Tobie dit positivement que Dieu permit leur mort, et pour punir l'impatience brutale de ces hommes, et pour conserver vierge au vertueux et chaste Tobie l'épouse qui lui était destinée. Si la fumée du cœur et du foie du poisson n'a pas pu agir directement sur un esprit comme Asmodée, elle a pu néanmoins avoir sur lui un effet indirect, en calmant dans Tobie les passions dont l'effervescence avait fourni au démon l'occasion d'ôter la vie aux autres maris. Pourquoi s'étonnerait-on que l'odeur et la fumée du foie de ce poisson aient eu cette vertu, quand on se rappelle qu'il y a plusieurs plantes auxquelles on en attribue une semblable? Quant au verset 3 du chapitre VIII, il ne signifie autre chose, sinon que Raphaël, usant de la puissance que Dieu lui avait donnée, dépouilla Asmodée de tout pouvoir de nuire, et le relégua dans un lieu où il lui était impossible d'exercer sa méchanceté.

Obj. 8° On lit aux chapitres II et XI que pendant que Tobie dormait, il lui est tombé dans les deux yeux de la fiente d'hirondelle, que cette fiente lui a fait perdre la vue, et que son fils la lui a rendue avec le fiel d'un poisson. Or, toutes ces particularités peuvent bien convenir à une simple parabole, mais nullement à une histoire véritable.

Rép. « Les lièvres, dit Pline (1), dorment les yeux ouverts, et cela arrive même à beaucoup de personnes. » Cela arrive, par exemple, aux personnes atteintes de la paralysie d'un certain muscle des paupières (*muscle orbiculaire*), par suite de laquelle la paupière supérieure rétractée laisse le globe de l'œil constamment à nu. Cette affection a même reçu le nom de *lagophthalmie*, à cause de la ressemblance qu'ont sous ce rapport avec le lièvre les personnes qui en sont atteintes. Si donc Tobie a dormi dans cette situation au-dessous d'un nid où se trouvaient plusieurs hirondelles, il a pu très-facilement lui tomber de la fiente chaude dans les deux yeux à la fois. Et quand même Tobie aurait dormi les yeux fermés, il aurait bien pu les ouvrir par hasard dans le moment même où cette fiente tombait. Or, il est reconnu que les excréments de l'hirondelle, comme ceux de tous les oiseaux en général, ont une causticité tenant à la présence d'un acide (*acide urique*) assez fort pour brûler en quelque sorte la cornée de l'œil. La fiente qui tomba dans les yeux de Tobie put par conséquent y produire une inflammation considérable qui, augmentée par le frottement de la main, mouvement naturel en pareil cas, occasionna sur la pupille une petite pellicule, maladie à laquelle les oculistes donnent le nom de *glaucome*. Aussi l'auteur dit-il (XI, 14), qu'au moment de la guérison il sortit des yeux de Tobie une petite pellicule semblable à celle d'un œuf. On voit par là que l'organe était resté sain, et qu'il était seulement couvert

(1) Plin. *Hist. nat.* L. II, c. XXXVII.

d'une taie. Il ne s'agissait donc que d'enlever cette pellicule, opération très-ordinaire aujourd'hui et qui se fait au moyen d'une aiguille. Les médecins conviennent que le fiel du lucius, celui du loup-marin ou callionymus et de quelques autres poissons, ont la vertu d'enlever le glaucome. Ainsi le jeune Tobie a pu, en employant le fiel de ce poisson, rendre la vue à son père par un moyen purement naturel.

ARTICLE QUATRIÈME.

De l'auteur du livre de Tobie.

Estius pense que le livre de Tobie a été composé après le retour de la captivité de Babylone. Jahn prétend qu'il n'a été écrit que cent cinquante ou tout au plus deux cents ans avant Jésus-Christ. D'autres critiques soutiennent que Tobie n'a fait que laisser des mémoires d'après lesquels leur histoire a été rédigée dans la suite. Quant à nous, nous sommes porté à croire que les vrais auteurs de ce livre sont les deux Tobie père et fils; voici nos motifs : 1° Ce sentiment est le plus généralement répandu. Il est vrai que beaucoup de commentateurs modernes prétendent que les Tobie n'ont fait seulement que des mémoires, qui ont été ensuite recueillis et mis au jour par un auteur plus nouveau, lequel a conservé presque partout les propres paroles des premiers écrivains ; mais cette supposition, qui, après tout, ne détruit pas le fond de la thèse que nous soutenons ici, ne porte sur aucun fondement solide, comme on peut s'en convaincre par tout ce qui sera dit dans le courant de cet article. — 2° Rien dans les caractères intrinsèques de ce livre n'est en opposition avec l'opinion qui l'attribue aux deux Tobie. Le père y parle en première personne dans le grec, le syriaque et l'hébreu, depuis le premier chapitre jusqu'au quatrième exclusivement. — 3° Nous lisons au chapitre xii, verset 20 de la Vulgate, que Raphaël, avant de quitter la maison de Tobie, dit, en s'adressant au père et au fils : *Pour vous, bénissez* Dieu *et publiez toutes ses merveilles,* ou bien, comme portent le grec, l'ancienne version latine, les deux versions hébraïques de Fagius et de Munster, et le syriaque : *Écrivez dans un livre tout ce qui est arrivé*; et au chapitre xiii, verset 1, il est dit dans ces mêmes textes que Tobie le père *écrivit une prière.* Or on ne saurait douter que ces deux fidèles serviteurs de Dieu ne se soient empressés d'exécuter fidèlement l'ordre de l'ange, d'autant plus que c'était la coutume des Hébreux d'écrire les choses qui leur arrivaient, comme le remarque le savant Huet (1). Il est vrai que Jahn prétend que cet ordre de l'ange n'est qu'une simple recommandation en faveur de l'ouvrage, sous le rapport du style et de l'élocution (2). Mais cette

(1) Huet, *Demonstr. evang.* Propos. iv, *de lib. Tob.* § 2. — (2) Jahn, *Introd.* p. ii, sect. iv, c. iv, § 241.

assertion est purement gratuite, nous dirons même qu'elle est hors de toute vraisemblance. — 4° Ceux qui soutiennent que les Tobie n'ont laissé que des mémoires recueillis plus tard par quelque autre écrivain, avouent qu'il est très-difficile de distinguer ce qui a été écrit par le père et le fils, de ce qui est de la main particulière du compilateur, puisque, selon eux, tout l'ouvrage se soutient assez, soit dans le style, soit dans la liaison des événements et des réflexions de l'auteur. Nous prétendons, nous aussi, non-seulement qu'il est difficile, mais même impossible de faire cette distinction ; et c'est là précisément une preuve non équivoque que le livre tout entier est l'ouvrage des deux Tobie.

Difficultés proposées contre le sentiment qui attribue aux deux Tobie le livre qui porte leur nom, et Réponses à ces difficultés.

Obj. 1° On lit dans le livre de Tobie des passages très-clairs de la vie éternelle et de la béatitude céleste. Or, une doctrine aussi explicite sur l'autre vie ne peut se trouver que dans un ouvrage fait depuis le retour de la captivité de Babylone.

Rép. Les passages du livre de Tobie qu'on objecte sont les suivants : « Car nous sommes enfants des saints, et nous attendons cette vie que Dieu doit donner à ceux qui ne violent jamais la fidélité qu'ils lui ont promise (ii, 18).... ; car l'aumône délivre de la mort, et c'est elle qui efface les péchés et qui fait trouver la miséricorde et la vie éternelle (xii, 9). » Or, il n'y a certainement rien dans ces deux versets qui n'ait pu être écrit au temps de Tobie. Les anciens Hébreux savaient parfaitement que la vie de ce monde n'est pas la seule ; l'idée de l'éternité ne leur était pas non plus étrangère. Le livre de Job, dont on ne placera pas sans doute la composition après la captivité de Babylone, est bien plus explicite encore sur cette matière. On objecte de plus que la description de Jérusalem, que l'on lit au chapitre xiii, ne peut convenir qu'au temps qui a suivi la captivité de Babylone ; c'est encore une assertion gratuite. On trouve des descriptions de ce genre dans les anciens prophètes. D'ailleurs, à moins que nous ne nous fassions illusion, les observations suivantes détruisent entièrement les difficultés qu'on nous oppose dans cette objection. Dans le passage pris du chapitre ii, verset 18, c'est Tobie lui-même qui parle ; et ce qui précède immédiatement prouve, en effet, que c'est lui qui doit parler. Or, dans l'opinion de nos adversaires, ce passage contient nécessairement un faux supposé, puisqu'il fait dire à Tobie ce que ce saint homme non-seulement n'a jamais dit, mais ce qu'il n'a pas même pu dire, puisque le discours que le texte lui prête ne saurait avoir été composé qu'après la captivité de Babylone. D'ailleurs, si un compilateur moderne a pu, sans violer la vérité historique, prêter à Tobie un

langage qu'on ne pouvait point tenir à son époque, qui nous garantira qu'il en a usé autrement dans tous les discours que l'Écriture attribue au serviteur de Dieu? Et si tous les discours de Tobie sont supposés, on ne devra lui attribuer qu'une bien petite partie du livre qui porte son nom. Nous ferons la même observation par rapport au verset 9 du chapitre xii où il est question de la *vie éternelle.* Si cette expression dénote une époque qui ne saurait être plus ancienne que celle qui a suivi la captivité de Babylone, comment un compilateur moderne a-t-il pu l'attribuer à l'ange conducteur du jeune Tobie? Enfin l'Écriture met aussi dans la bouche de Tobie la description de Jérusalem qu'on lit au chapitre xiii, et qui fait partie de la prière que l'ange lui ordonna d'écrire. Or, voudrait-on encore qu'un compilateur qui aurait composé à une époque moderne une partie de ce cantique, si uniforme sous tous les rapports, l'eût jointe à celle que Tobie a dû nécessairement écrire, et l'eût donnée comme étant sortie de la bouche de ce saint homme? Ainsi, les passages qu'on objecte, loin de réfuter notre opinion, ne font, selon nous, que la confirmer, en prouvant que rien ne s'oppose à ce qu'ils aient été écrits par Tobie, et qu'au contraire ils ne peuvent être l'ouvrage d'un compilateur qui aurait vécu après le retour de la captivité de Babylone.

Obj. 2° Les Juifs enseignent généralement que les noms de *Raphaël*, de *Gabriel* et de *Michel*, aussi bien que les noms des mois, leur sont venus de Babylone. Mais s'il en est ainsi, le livre de Tobie, où figure si souvent le nom de Raphaël, ne peut avoir été composé avant la captivité de Babylone, et par conséquent il ne saurait avoir les deux Tobie pour auteurs.

Rép. Sans entrer dans de longues discussions sur les noms de *Raphaël*, de *Gabriel* et de *Michel*, nous nous bornerons à remarquer que ces noms sont d'origine sémitique; qu'ils étaient incontestablement connus avant l'exil de Babylone, et même avant la captivité qui eut lieu sous Salmanasar (1), et que rien ne prouve positivement que l'application qu'on en a faite aux anges ne remonte point jusqu'au temps de Tobie, quoique cet usage ait pu ne devenir général que depuis le dernier exil des Juifs. Nous voyons que l'ange qui apparut à Daniel, captif à Babylone, sous la forme d'un homme, se fit connaître à ce prophète sous le nom de Gabriel (Dan. viii, 16; ix, 21), c'est-à-dire *force de* Dieu ou *homme de* Dieu, comme d'autres l'expliquent; pourquoi l'ange qui indiqua au jeune Tobie les moyens de se préserver de la mort qui avait frappé les sept premiers maris de Sara, et de guérir son père de la cécité dont il se trouvait affligé, pourquoi cet ange n'aurait-il pu se faire connaître sous le nom de Raphaël, c'est-à-

(1) Voyez les Concordances de la Bible à ces mots.

dire *guérison de* Dieu ? Fallait-il donc nécessairement pour cela que les Juifs de cette époque fussent accoutumés à donner des noms particuliers à ces envoyés célestes ? Mais la nature même du message dont le conducteur du jeune Tobie avait été chargé explique suffisamment cette déclaration de sa part, indépendamment de toute autre considération. Ainsi, quelles que soient les idées des rabbins sur l'origine des noms des anges, l'usage de leur en donner de particuliers peut n'avoir pas été fort commun avant la captivité de Babylone ; mais il est impossible de prouver qu'aucun envoyé céleste ne s'est jamais manifesté sous une dénomination particulière dans cette période de l'histoire des Juifs.

Quand nous accorderions que le mot *Raphaël* a été inséré dans le livre de Tobie par une main étrangère, serait-ce un motif suffisant pour en conclure que les deux illustres serviteurs du vrai Dieu n'ont fait que laisser de simples mémoires, et qu'ils ne peuvent avoir rédigé leur livre dans sa forme actuelle ? Il faudrait donc contester à tous les écrivains quelconques les ouvrages qu'on leur attribue, parce qu'on a pu y insérer quelques noms propres qui peut-être ne sont pas sortis de leur plume. Cette seule considération devrait suffire, ce nous semble, pour montrer à nos adversaires que leur opinion repose sur un fondement bien peu solide.

Obj. 3° Il est question dans le livre qui porte le nom de Tobie du démon Asmodée, ainsi que des sept esprits qui assistent devant Dieu ; or, l'idée de ce démon et de ces sept esprits est évidemment tirée de la doctrine de Zoroastre, qui ne s'était pas encore mêlée à la religion mosaïque. Car *Asmodée* est un mot persan qui signifie *tentateur* : c'est le même qu'Ahrimane ; et ces sept esprits qui assistent devant le trône de Dieu ne sont que les sept esprits célestes de Zoroastre.

Rép. A ces assertions tout à fait gratuites, nous avons plusieurs réponses à opposer. 1° On ne saurait prouver que cette doctrine sur le démon et les sept esprits est empruntée de celle de Zoroastre, et qu'elle était étrangère à la religion des Juifs. Ceux-ci n'avaient-ils pas auparavant la connaissance des démons ? N'en est-il pas parlé dans Job, livre composé, selon Jahn lui-même, par Moïse ? 2° Tout le monde ne convient pas de l'étymologie que l'on donne ici au mot *Asmodée*. D'ailleurs les arguments qui n'ont pour fondement que l'étymologie sont rarement d'un grand poids dans une saine critique. Enfin, ne peut-il pas se faire que du temps de Tobie on appelât ainsi le démon à Ninive ? 3° Il est bien plus probable que Zoroastre, qui a tant emprunté des Juifs, comme tout le monde en convient, en a emprunté aussi ces sept esprits. Après tout, une si légère conformité entre le livre de Tobie et celui de Zoroastre ne prouve rien. L'idée des sept esprits a pu venir chez les Perses des sept planètes auxquelles ils

rendaient un culte, et chez les Juifs du nombre *sept*, qu'ils regardaient comme sacré, et qui ne signifiait pas toujours un nombre déterminé. 4° Enfin, l'opinion de Jahn, outre qu'elle est sans fondement, nous paraît téméraire et dangereuse ; car il est dangereux d'admettre que des auteurs inspirés aient mêlé à la doctrine révélée des opinions païennes.

Obj. 4° Nous lisons dans le livre de Tobie, que Tobie le fils mourut âgé de quatre-vingt-dix-neuf ans; que ses enfants l'ensevelirent; que sa famille et sa postérité persévérèrent avec tant de fidélité dans la vertu, qu'ils furent aimés de DIEU et des hommes, et de tous les habitants du pays (XIV, 16, 17). Or, ce passage n'a pu être écrit ni par Tobie le père ni par Tobie le fils. C'est incontestablement l'ouvrage d'un compilateur qui a recueilli plus tard les mémoires qu'ils ont laissés.

Rép. Mais deux versets ajoutés à la fin du livre pour compléter ce qui regarde les Tobie, ne prouvent nullement que le livre entier ne soit point leur propre œuvre. Nous avons déjà fait observer, en parlant de l'authenticité du Pentateuque et du livre de Josué, qu'une pareille conséquence était le comble de l'absurde et même du ridicule. Ainsi, il n'y a point de raison suffisante pour avancer que les Tobie n'ont fait que laisser des mémoires recueillis et mis en ordre par un compilateur plus récent, qui aurait retranché et ajouté à ces mémoires ce qu'il aurait jugé nécessaire, de manière à en composer le livre tel que nous l'avons aujourd'hui. Nous regardons au contraire comme plus probable que, malgré les différences des versions, il n'y a rien ni dans le fond, ni même dans la forme de ce livre, qui donne droit d'en refuser la composition entière aux deux Tobie.

CHAPITRE HUITIÈME.

DU LIVRE DE JUDITH.

Observation préliminaire.

Le livre de Judith, le deuxième des deutéro-canoniques de l'Ancien Testament, est nommé ainsi parce qu'il contient l'histoire de la délivrance de la ville de Béthulie par une sainte veuve appelée Judith, comme nous le verrons un peu plus bas.

ARTICLE PREMIER.

Du texte original et des versions du livre de Judith.

1. Origène nous apprend dans sa lettre à Jules Africain, que les Juifs de son temps avaient l'histoire de Tobie et de Judith en hébreu

(*hebraice*) ; mais, comme nous avons déjà eu occasion de le faire remarquer, dans les derniers temps de la république des Juifs, la langue chaldéenne est souvent confondue avec l'idiome hébreu. Saint Jérôme, dans sa préface sur le livre de Judith, nous dit qu'il l'a traduit du chaldéen en latin, ne doutant pas que l'original de cet ouvrage n'ait été écrit en chaldéen : *Chaldæo tamen sermone conscriptus inter historias computatur*. C'est aussi le sentiment de presque tous les interprètes.

2. Nous avons des versions du livre de Judith en plusieurs langues. La plus ancienne est la version grecque; elle se trouve citée dans une lettre de saint Clément, premier pape de ce nom. Or, si l'on considère que cette version était déjà reçue dans l'Église primitive, on pourra croire avec quelque fondement qu'elle est plus ancienne que le christianisme même. C'est de cette traduction grecque qu'est venue l'ancienne Italique, et la traduction syriaque qui se trouve dans la polyglotte de Londres. Enfin, outre ces versions, nous avons la Vulgate latine, déclarée authentique par le concile de Trente; c'est celle que saint Jérôme traduisit du chaldéen à la prière de ses disciples sainte Paule et sainte Eustochie.

La version grecque et celle de saint Jérôme, quoique assez différentes, ont néanmoins toutes deux beaucoup d'autorité; la première a été constamment en usage dans l'Église grecque depuis les apôtres jusqu'à nos jours; et l'Église latine elle-même n'a jamais lu, pendant plusieurs siècles, le livre de Judith que dans l'ancienne Italique, faite sur cette même version grecque.

ARTICLE DEUXIÈME.

Du sujet du livre de Judith.

Le sujet principal de ce livre, c'est la délivrance de Béthulie, assiégée par Holopherne. La douzième année de son règne, Nabuchodonosor, roi d'Assyrie, qui régnait dans Ninive, après avoir défait Arphaxad, roi des Mèdes et fondateur d'Ecbatane, forme le dessein de détruire tous les peuples voisins, et la treizième de son règne, il envoie contre eux Holopherne à la tête d'une puissante armée (I-III). Les Juifs, revenus depuis peu de la captivité, se préparent, sous les ordres du grand prêtre Eliachim et des anciens de la nation, à une vigoureuse défense, et par le jeûne et la prière implorent le secours de Dieu. Holopherne, étonné de la résistance des Juifs, demande aux chefs des auxiliaires qui font partie de son armée, quel est donc ce peuple qui ose arrêter sa marche. Achior, général des Ammonites, lui fait une histoire abrégée des Hébreux, et cherche à le dissuader de continuer la guerre contre cette nation. Irrité de la liberté de ce

discours, Holopherne ordonne qu'Achior soit livré aux habitants de Béthulie, pour partager bientôt avec eux le sort qui les menace (IV, VI). Le lendemain, l'armée d'Holopherne bloque la ville et intercepte le cours des eaux qui en alimentent les fontaines. Trente-quatre jours après, les Béthuliens, réduits à la dernière extrémité, parlent de se rendre si dans cinq jours ils ne sont pas secourus. Alors Judith, femme d'une naissance illustre, veuve de Manassé, reproche au gouverneur et aux sénateurs de la ville leur peu de confiance en DIEU, et le soir même, vêtue de ses plus beaux habits, accompagnée seulement de sa servante, qui portait quelques provisions, elle va trouver Holopherne, à qui elle se présente comme transfuge; elle lui dit que DIEU doit lui livrer les Hébreux, et qu'elle consent à rester dans son camp, pourvu qu'il lui soit permis de sortir la nuit pour aller faire sa prière au Seigneur; enfin elle promet à Holopherne de le conduire jusque dans les murs de Jérusalem (VII-XI). Holopherne, enchanté de ce discours, et ravi de la rare beauté de Judith, lui fait l'accueil le plus gracieux. Mais quatre jours après, à l'issue d'un festin qui s'était prolongé jusqu'au soir, et dans lequel Holopherne avait bu outre mesure, laissée seule avec lui, elle profite de son sommeil, lui coupe la tête, qu'Abra emporte dans un sac, et sortant, suivant sa coutume, comme pour aller prier, elle rentre dans Béthulie et montre aux habitants la tête d'Holopherne. Le lendemain matin les assiégés fondent sur leurs ennemis, consternés de la mort de leur général, les forcent à lever le siége, les poursuivent, taillent en pièces tous ceux qui tombent sous leurs mains, et s'enrichissent de leurs dépouilles. Les Juifs célèbrent cette victoire éclatante par une fête solennelle. Judith, comblée de bénédictions, continue à vivre dans la retraite; elle meurt dans un âge avancé, pleurée de tout le peuple pendant sept jours.

ARTICLE TROISIÈME.

De la réalité de l'histoire de Judith.

Les protestants, marchant sur les traces de Luther, leur fondateur, ne se sont pas contentés d'éliminer le livre de Judith du canon des divines Écritures, ils ont prétendu, de plus, que les faits qui y sont contenus renfermaient tant de difficultés de toute espèce et surtout tant de contradictions historiques et géographiques, que toute l'histoire rapportée dans ce livre ne pouvait être considérée que comme une pure fiction, une simple parabole. Grotius surtout s'est efforcé d'allégoriser les principaux personnages qui figurent dans cette histoire. Jahn lui-même, quoique catholique, paraît beaucoup incliner vers l'opinion des protestants; il laisse au moins à ses lecteurs une

pleine liberté de l'embrasser (1). Mais cette opinion ne nous a paru nullement fondée. La réalité de l'histoire contenue dans ce livre se prouve par les mêmes arguments que la réalité historique des faits racontés dans le livre de Tobie, c'est-à-dire par le témoignage de toute l'antiquité, et par les caractères internes mêmes du livre. Cependant les protestants ont soulevé beaucoup de difficultés ; nous allons exposer et essayer de résoudre les principales.

Difficultés proposées contre la réalité de l'histoire de Judith, et Réponses à ces difficultés.

Obj. 1° On cherche en vain dans l'histoire profane, avant et après l'exil à Babylone, un Arphaxad, roi de Médie et fondateur d'Ecbatane, dont il est fait mention dans Judith (I, 1). Ajoutons que, suivant Hérodote, avant ces deux époques, Ecbatane avait déjà été bâtie par Déjocès (2). Or, cette contradiction manifeste avec l'histoire profane ne saurait s'expliquer, si on suppose que celle de Judith est véritable.

Rép. Cette objection présente deux difficultés différentes. On peut répondre à la première, que l'Arphaxad dont il est question dans Judith est le *Phraortes* d'Hérodote, mot qu'Eusèbe et le Syncelle ont lu *Aphraartes;* or, on sait combien il est difficile qu'un nom passe d'une langue dans une autre sans souffrir quelque altération plus ou moins considérable. Il en est une multitude qui présentent une plus grande différence, et auxquels cependant les plus habiles étymologistes donnent d'un commun accord la même origine. Mais indépendamment de la convenance du nom, il y a entre l'Arphaxad de l'Écriture et le Phraortes d'Hérodote une telle ressemblance dans les faits, qu'il est impossible de ne pas reconnaître que c'est identiquement le même personnage (3). Quant à la seconde difficulté, nous ferons observer qu'Hérodote dit en effet (4) que Déjocès, père de Phraortes, fonda la ville d'Ecbatane; mais cette ville a pu depuis être rétablie, agrandie, embellie ou fortifiée plus d'une fois, et par d'autres que par Déjocès: or, l'expression de l'Écriture ne signifie point nécessairement qu'Arphaxad a fondé Ecbatane; elle peut désigner seulement qu'il l'a rebâtie, agrandie, embellie ou fortifiée (5). Mais il y a plus, comme l'a remarqué M. Gibert, les ouvrages que l'histoire profane attribue à Déjocès, à Ecbatane, paraissent tout à fait différents de ceux que l'Écriture y fait construire par Arphaxad, puisque le premier y avait fait bâtir sept enceintes, et que le second n'y en fit faire qu'une (6).

(1) Grotius, *Præfat. in Judith.* Jahn, *Introd.* p. II, sect. IV, c. V, § 244, 245. — (2) Herodot. l. I, cap. XCVII et seqq. — (3) Voy. D. Montfaucon, *Vérité de l'histoire de Judith.* — (4) Herodot. *Ibid.* cap. XCVIII. — (5) Voy. la preuve de cette assertion, p. 254. — (6) *Dissert. sur l'histoire de Judith*, part. II, p. 63, dans le t. XXI des *Mém. de l'Acad.*

Obj. 2° Nous lisons au chap. I, verset 1 de la version grecque, que Nabuchodonosor régna dans la grande ville de Ninive; mais cette ville avait été détruite par son père Nabopolassar, et elle ne fut jamais rebâtie depuis. On ne peut donc prendre cette assertion de l'auteur du livre de Judith que dans un sens purement parabolique.

Rép. Il est hors de doute que Nabuchodonosor le Grand, fils de Nabopolassar, n'a pas pu régner dans Ninive, détruite par son père, mais il faut entendre par le Nabuchodonosor dont parle le livre de Judith, Assaraddon, fils de Sennachérib, ou bien Saosduschin, successeur d'Assaraddon. Nabopolassar, général de Saracus, autrement Chinaladan, qui avait succédé à Saosduschin, s'étant révolté, joignit son armée à celle d'Astyage, fils de Cyaxare, déposa Saracus, détruisit Ninive, et l'an du monde 3378, 626 ans avant l'ère vulgaire, renversa l'empire d'Assyrie. Des ruines de cet empire d'Assyrie sortirent les royaumes des Babyloniens et des Mèdes, gouvernés le premier par Nabopolassar, et le second par Astyage. Quant à la variété du nom dans le même prince, nous ferons observer que les auteurs profanes donnaient aux rois d'Assyrie les noms qui se trouvaient dans des histoires persanes, et qui différaient de ceux sous lesquels les Juifs les connaissaient.

Obj. 3° Si on ne trouve aucune trace de l'histoire de Judith, ni dans les livres des Rois, ni dans les Paralipomènes, qui sont comme les annales des Juifs de ce temps, on devrait en trouver au moins dans Joseph, l'historien de la nation juive. Ajoutons qu'aucun des anciens pères de l'Église n'a laissé de commentaire sur Judith : toutes circonstances qui ne peuvent s'expliquer que dans l'hypothèse que ce livre ne renferme qu'une simple parabole.

Rép. Tout ce qu'on peut légitimement conclure du silence gardé par les auteurs des livres des Rois et des Paralipomènes, c'est que l'histoire de Judith ne faisait pas partie des mémoires qui ont servi à la composition de ces livres, ou qu'elle en avait été détachée. Quant à Joseph, personne n'ignore que cet écrivain n'a coutume de ne parler que des histoires contenues dans les livres du canon reçu par les Juifs; de là vient qu'il ne cite pas non plus celle de Tobie. Enfin, nous dirons par rapport aux anciens pères, que bien qu'aucun n'ait commenté le livre de Judith, pas plus que celui d'Esther, ils en parlent cependant comme d'un ouvrage qui appartient à l'Écriture sainte, notamment Origène (1), qui après avoir dit : Je vous donnerai un exemple tiré de l'Écriture, cite celui de Judith.

Obj. 4° Une preuve indubitable que l'histoire de Judith n'est qu'une pure fiction, disent encore nos adversaires, c'est qu'il n'y est fait men-

(1) Origen. *Homel.* XIX *in Joan.*

tion d'aucun roi des Juifs. Assurément l'auteur d'une histoire véritable n'aurait pas manqué de nommer le souverain sous le règne duquel elle serait arrivée.

Rép. En supposant, avec le grand nombre des chronologistes et des interprètes modernes (1), que le siége de Béthulie eut lieu sous le règne de Manassé, roi de Juda, plusieurs années avant la captivité de Babylone, vers l'an du monde 3348, on peut répondre que Manassé n'était pas encore revenu de Babylone, où il avait été emmené captif par les Assyriens (2 Paral. xxxiii, 11), et que par conséquent il n'y avait pas de nécessité à parler de lui dans le livre de Judith, mais bien du grand prêtre Eliachim, qui en son absence administrait les affaires du royaume. Il est vrai que Joseph, dans sa liste des grands prêtres, n'en cite aucun du nom d'Éliachim qui ait gouverné les Hébreux pendant la captivité de Manassé; mais on sait que cet historien n'a pas été toujours exact sur ce point, puisque l'Écriture en nomme plusieurs dont il n'a point fait mention. C'est ainsi qu'il ne dit rien d'Azaria, que les Paralipomènes comptent pour le vingt et unième pontife depuis Aaron. D'ailleurs il peut se faire qu'Eliachim soit un de ceux qu'il nomme autrement que l'Écriture, ce qui lui arrive assez souvent, comme nous le voyons, par exemple, dans le Johanam des Paralipomènes, qu'il désigne sous le nom de Joram. Mais, pour revenir à Éliachim, il est fait mention de son pontificat au chapitre xviii du quatrième livre des Rois, et au chapitre xxii d'Isaïe; il succéda à Sobna, et fut le prédécesseur du pontife Helcias, ou, selon d'autres, était le même qu'Helcias ou Éliacias, qui florissait sous le roi Josias. Il n'est pas étonnant que le grand prêtre Éliachim ait été pendant cette guerre à la tête des affaires du royaume, puisque nous le voyons sous Ézéchias (4 Reg. xviii, 18), lorsqu'il n'avait pas encore ceint la tiare, régler un grand nombre d'affaires au nom du roi. De plus, Isaïe avait annoncé son pontificat au chapitre xxii de sa prophétie : « J'appellerai mon serviteur Éliachim, fils d'Helcias... et il sera comme le père des habitants de Jérusalem et de la maison de Juda. »

Obj. 5° Holopherne, général des troupes de Nabuchodonosor, sous la puissance duquel on suppose que Manassé était captif à Babylone, n'a pas dû trouver des Juifs dans la Palestine; il ne pouvait pas non plus prétendre qu'il ne connaissait pas ce peuple, et demander comme il le fait (v, 3-35) : « quel était le général qui commandait leur armée. » Ainsi, quand l'auteur du livre de Judith suppose le contraire dans son récit, c'est qu'il n'a point prétendu donner à sa narration un sens littéral et rigoureusement historique.

Rép. Pour répondre à la première difficulté que présente cette ob-

(1) Voyez l'article suivant.

jection, il suffit de faire observer que lorsque Manassé, après un court exil, revint à Jérusalem, et que le Seigneur le ramena dans son royaume (2 Paral. XXXIII), il n'y rentra pas seul; mais qu'il y fut accompagné par les Juifs qui avaient été emmenés en exil avec lui, et par tous les autres que la crainte avait fait sauver et disperser en divers endroits, lorsque les généraux assyriens s'emparèrent de Jérusalem et de Manassé, son roi, qu'ils emmenèrent à Babylone. On ne doit pas s'étonner non plus qu'Holopherne ait demandé, en parlant des Juifs, quel était ce peuple : il est possible que ce fût un nouveau général, récemment arrivé du fond de la Perse ou de la Médie, et qu'ainsi il ne connût pas beaucoup les Juifs, et qu'il ignorât que leur roi était captif à Babylone : ces questions pouvaient encore lui être suggérées par le mépris ou par la colère de ce qu'un peuple si petit, si méprisable à ses yeux, osât arrêter sa formidable armée sous les murs de Béthulie.

Obj. 6° Si Judith avait réellement tué Holopherne, objectent de nouveau les protestants, et qu'une poignée de Juifs eût dissipé la puissante armée de Nabuchodonosor, ce prince, qui avait résolu de subjuguer la Judée et l'Égypte, n'aurait certainement pas laissé les Juifs impunis, comme le dit clairement le verset 30 du chapitre XVI. Ainsi cette circonstance suffirait seule pour prouver que le livre de Judith ne contient pas une histoire véritable.

Rép. Rien n'empêche de supposer que Nabuchodonosor, Assaraddon ou Saosduschin, se trouvant, après cette défaite, embarrassé dans une guerre avec d'autres peuples, n'a pas eu le loisir de se venger de son échec à Béthulie. L'histoire moderne aussi bien que l'histoire ancienne nous fournissent plus d'un exemple de ce genre. Il est possible aussi que la mort ait prévenu sa vengeance, et que son successeur ait cru devoir renoncer au projet d'asservir la Judée et l'Égypte. Ce n'est pas le seul prince qui aurait abandonné une expédition commencée par son prédécesseur. D'ailleurs le discours d'Achior, l'événement qui le suivit, et plusieurs autres motifs d'un intérêt bien entendu, étaient de nature à faire faire des réflexions à tout roi qui aurait eu le projet de déclarer la guerre aux Juifs.

Obj. 7° Une des raisons principales qu'on fait valoir en faveur de la réalité de l'histoire de Judith, c'est que l'auteur de ce livre termine son ouvrage en assurant que le jour de la victoire remportée par les Juifs sur Holopherne et son armée, a toujours été honoré parmi les Hébreux comme un jour saint, comme une fête sacrée : or, cette prétendue solennité n'a jamais eu lieu, car ni le grec ni la version syriaque n'en font mention; d'ailleurs, l'on n'en trouve des vestiges dans aucun calendrier juif, et depuis un temps immémorial elle ne s'observe point chez ce peuple.

Rép. Il est plus facile d'expliquer comment le verset qui renferme cette assertion de l'auteur de Judith manque dans la version grecque et dans la version syriaque, faite sur cette première, que de prouver qu'il constitue une interpolation dans la Vulgate, ou plutôt dans l'exemplaire chaldéen que saint Jérôme avait sous les yeux, vu que la version grecque paraît visiblement tronquée dans plus d'un endroit, et que l'auteur de la Vulgate a plutôt retranché qu'il n'a ajouté au texte chaldéen sur lequel il a composé sa traduction latine. Quant à la fête instituée en mémoire de la délivrance de Béthulie, quoiqu'elle ne paraisse plus dans les calendriers des Juifs, il paraît pourtant qu'elle y figurait autrefois; car Léon de Modène après avoir parlé de la fête des luminaires, qui se célébrait le 25 du même mois de kislèv ou casleu (1), ajoute: « On célèbre aussi dans cette fête l'entreprise de Judith sur Holopherne, quoiqu'elle ne se soit pas exécutée en une même saison, à ce que disent quelques-uns (2). » Dans quelques rituels hébreux, on lit pour ce même jour un hymne dans lequel il est fait mention de la victoire remportée par Judith sur Holopherne (3). Saint Thomas, ou l'auteur du Commentaire sur les Machabées qui a été publié sous son nom, en expliquant le chapitre x, verset 34 du premier de ces livres, y parle des fêtes d'Esther et de Judith. Enfin les Ethiopiens, qui ont conservé un plus grand nombre d'usages juifs que les autres chrétiens, lisent au quatrième jour du mois d'éloul (4) la fête de la victoire de Judith (5). Mais quand bien même on ne célébrerait plus cette fête parmi les Juifs depuis fort longtemps, on ne serait nullement en droit de conclure qu'elle n'a jamais existé chez ce peuple. « Cette fête, remarque judicieusement D. Calmet, est sans doute de celles qui n'ont duré qu'un certain temps, et qui, n'étant que d'institution humaine, peuvent être abolies ou supprimées par l'autorité de ceux qui gouvernent la république, ou même par l'oubli et le non usage. Du temps de Joseph, on célébrait encore la victoire de Judas contre Nicanor (Antiq. liv. XII, chap. XVI), mais il y a longtemps que cette solennité est supprimée. La captivité de Babylone donna de si violentes secousses à l'état des Juifs, qu'il n'est nullement étrange que durant ce long exil ils aient oublié plusieurs de leurs fêtes et de leurs anciennes solennités, j'entends de celles qui n'étaient point ordonnées par la loi de Dieu (6). Grotius, qui se trouve en tête des adversaires que nous combattons, convient lui-même que la fête instituée par Judas Machabée, et qui dura jusqu'au temps de l'historien Joseph, fut discontinuée après cela. Pourquoi donc celle qui fut établie quatre ou

(1) Voyez notre *Introd. histor. et crit.* t. II, p. 244 et 252. — (2) *Cérémonies et coutumes des Juifs*, part. III, ch. IX. — (3) Voyez Selden, *De syned.* l. III, c. XIII. — (4) Voy. notre *Introd.* etc., t. II, p. 249. — (5) Scaliger, *De emendat. temp.* l. VII, p. 633, 652. — (6) D. Calmet, *Comment. sur le livre de Judith*, ch. XVI, vers. 31.

cinq siècles auparavant en mémoire de la délivrance de Béthulie n'aurait-elle pu avoir le même sort?

ARTICLE QUATRIÈME.

Du temps auquel est arrivée l'histoire de Judith.

Les différents sentiments qui partagent les interprètes sur le temps auquel est arrivée l'histoire de Judith peuvent se réduire à deux principaux: les uns la placent après la captivité de Babylone; mais quand il s'agit de préciser sous quel roi les faits se sont passés, les défenseurs de cette opinion ne s'accordent pas; l'autre assigne à cette histoire une époque antérieure à la captivité; mais il règne entre ceux qui la soutiennent la même discordance quand il est question de déterminer sous quel prince Judith a délivré Béthulie. Parmi les partisans de la première opinion, on remarque surtout le P. Montfaucon, qui a publié un excellent traité sur la *Vérité de l'histoire de Judith,* et parmi les défenseurs de la seconde, M. Gibert, dont la *Dissertation sur l'histoire de Judith* se trouve insérée dans le tome XXI des *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.* Ces deux opinions, il faut en convenir, sont sujettes à de grandes difficultés; cependant, comme celles que l'on oppose à la première nous ont paru plus faciles à résoudre, nous regardons leur sentiment, qui est d'ailleurs le plus commun, comme le mieux fondé. Les raisons sur lesquelles on s'appuie de part et d'autre se trouvent exposées dans les deux ouvrages du P. Montfaucon et de M. Gibert, que nous venons de citer; dans la *Bible de Vence* (*édit. de* Rondet); dans les *Dissert. prélim. sur la Bible* de Dupin; dans l'*Histoire générale des auteurs sacrés et ecclés.* de D. Ceillier; dans l'*Hermén. sacr.* de Janssens, *etc.* C'est pourquoi nous avons cru devoir nous borner à mettre sous les yeux de nos lecteurs la dissertation suivante, qui résout les difficultés d'une manière plus satisfaisante que ne l'ont fait toutes les explications données jusqu'à ce jour.

Dissertation sur l'histoire de Judith (1).

La plupart des chronologistes font vivre Judith avant la captivité de Babylone et sous le règne de Manassé, mais ils ne s'accordent ni sur le temps où elle a sauvé Béthulie, ni sur ce qu'était le Nabuchodonosor dont l'armée fut détruite sous les murs de cette ville : les uns veulent que ce soit Assaraddon, d'autres Saosduschin, roi de Babylone; plusieurs prétendent que le siége de Béthulie eut lieu pendant la captivité de Manassé; quelques-uns disent que ce fut après le retour de ce prince dans ses états; presque tous enfin conviennent que

(1) Voyez notre *Introduct. hist. et crit.*, etc. t. III, p. 302.

leurs systèmes présentent bien des difficultés. En recherchant d'où pouvaient venir ces difficultés, un savant religieux, dont nous ne faisons qu'abréger les réflexions, a su en trouver la source dans l'erreur des historiens qui renvoient le règne du Nabuchodonosor de Judith au temps de Manassé, et après les rois d'Assyrie dont parle l'Écriture; tandis que la narration de l'auteur sacré et la suite naturelle des faits exigent que son règne soit avancé de 120 ans environ, et placé dans un interrègne qui suivit la mort d'Amasias; de sorte que ce Nabuchodonosor soit non le dernier, mais le premier des rois d'Assyrie et le vrai fondateur de la grande monarchie assyrienne. C'est ce que nous allons essayer de démontrer. Mais pour bien saisir nos preuves, il faut avoir sous les yeux la suite des rois, tant d'Assyrie que de Juda, telle que la présentent le quatrième livre des Rois, le deuxième des Paralipomènes, le livre de Tobie et celui d'Isaïe.

ROIS D'ASSYRIE.	ROIS DE JUDA.
NABUCHODONOSOR Ier, selon nous. Il subjugue la Médie, etc. Holopherne périt devant Béthulie.	AMASIAS, règne 29 ans; interrègne de 13 ans.
PHUL. Il impose au roi d'Israël un tribut de mille talents (4 Reg. xv, 19); il transporte en Médie les tribus de Ruben et de Gad, et la moitié de la tribu de Manassé (1 Paral. v, 26).	AZARIAS, règne 52 ans. JOATHAN, — 16 ans.
THÉGLATHPHALASAR. Il pille le royaume de Juda sous Achaz (2 Paral. xxviii, 20); il transporte en Médie la tribu de Nephthali et les restes des tribus de Gad et de Manassé (1 Paral. v, 26, et 4 Reg. xvii, 6).	ACHAZ, — 16 ans.
SALMANASAR. Il détruit le royaume d'Israël; il en transporte les habitants en Assyrie et en Médie (Tob. i, 4, et 4 Reg. xvii, 6), et repeuple le pays de Babyloniens et d'autres nations (4 Reg. xvii, 24).	ÉZÉCHIAS, — 29 ans.
SENNACHÉRIB. Il attaque le royaume de Juda; son armée est détruite sous les murs de Jérusalem (4 Reg. xviii, 19).	
ASSARADDON (4 Reg. xix, 37). Il emmène Manassé captif à Babylone (2 Paral. xxxiii, 11). La Médie continue, depuis la conquête faite par Nabuchodonosor Ier, à faire partie de l'empire assyrien. Tobie, captif à Ninive, capitale de cet empire, fait le voyage de Ragès en Médie (cap. i); son fils va en Médie (cap. vi); il y retourne avec toute sa famille (xiv). *N. B.* Durant toute la suite de ces rois, on les voit aussi maîtres de la Médie que de l'Assyrie elle-même.	MANASSÉ, — 55 ans.
NABUCHODONOSOR Ier, selon la plupart des chronologistes.	

Voyons s'ils ont raison de le placer ainsi. Tout le monde convient et doit convenir que le Nabuchodonosor de Judith régnait à Ninive; qu'après avoir vaincu Arphaxad, il subjugua la Médie; qu'Holopherne, général de ses troupes, ravagea ou soumit la Mésopotamie, la Cilicie, la Syrie, le pays des Madianites, des Moabites, des Ammonites et l'Idumée; que de là il entra dans la Judée, mit le siége devant Béthulie, et y périt avec presque toute son armée (Judith, i, 15). Selon nous, ce Nabuchodonosor a régné avant Phul; selon la plupart des chronologistes, il n'a régné qu'après Assaraddon, ou bien il n'est autre qu'Assar-

addon lui-même. Mais dans notre système tout s'explique naturellement; les autres systèmes, au contraire, présentent non-seulement des invraisemblances, mais encore des difficultés insurmontables. Pour abréger, nous ne citerons que les plus saillantes.

Première difficulté. Le livre de Judith ne nomme point le roi de Juda sous lequel est arrivée la délivrance de Béthulie, et cela contre la coutume de l'Écriture sainte, qui partout ailleurs indique avec soin et le nom du roi et l'année du règne où arrivent les événements. Si donc l'histoire de Judith a eu lieu sous Manassé, pourquoi ce prince n'est-il pas nommé? Pourquoi ne voit-on paraître que le grand prêtre Éliachim? De plus, les chronologistes que nous combattons appliquent à la captivité de Manassé ces paroles d'Achior: *Plurimi ex Hebræis abducti sunt in terram non suam* (Judith. v, 22); il faut donc qu'ils appliquent à son retour ce qui suit immédiatement: *Nuper reversi ex dispersione et ascenderunt montana hæc omnia, etc.* Ni D. Calmet ni les autres commentateurs ne répondent à cela rien de raisonnable et de satisfaisant. Dans notre système la difficulté s'évanouit. Pourquoi le roi de Juda n'est-il pas nommé? Pourquoi le grand prêtre paraît-il constamment seul? Parce qu'il n'y avait point de roi, mais seulement un régent. Il n'y avait point de roi, disons-nous, en voici la preuve. A la mort d'Amasias, son fils Ozias ou Azarias avait environ deux ans, et ce ne fut qu'à seize ans qu'il fut déclaré roi (4 Reg. xiv, 21); ce qui forme un interrègne de 13 ou 14 ans. Cet interrègne, on le retrouve dans le texte sacré (cap. xiv et xv), en confrontant les règnes d'Amasias et d'Azarias avec celui de Jéroboam II, roi d'Israël. En effet, Amasias régna 29 ans: Jéroboam II monta sur le trône la quinzième année du règne d'Amasias; Azarias n'y monte que la vingt-septième année du règne de Jéroboam, treize ans plus tard qu'il n'avait dû y monter, puisque son père était mort la quatorzième année du règne de Jéroboam. Le grand prêtre Éliachim, qui paraît seul dans ce long interrègne, qui donne des ordres partout et qui gouverne, ne pouvait être que régent du royaume de Juda.

Deuxième difficulté. Arphaxad, avant d'être vaincu et de voir la Médie conquise par Nabuchodonosor Ier, avait bâti Ecbatane et subjugué beaucoup de nations (Judith. i). Mais, comment cela aurait-il pu se faire au temps d'Assaraddon et de Manassé, comme le veulent nos chronologistes? Ils répondent que les Mèdes avaient alors secoué le joug des Assyriens. Voilà une supposition qui ne porte sur aucun témoignage ni sacré ni profane: elle n'est pas seulement gratuite, elle est encore invraisemblable en ce que ce prétendu second royaume de Médie se serait élevé, serait devenu vaste et puissant, précisément sous le plus puissant des rois d'Assyrie. Est-il permis de supposer qu'Assaraddon se soit amusé à ravager le pays des Philistins et l'Égypte,

si loin de ses états, et à en transporter les habitants dans l'Assyrie durant trois années entières (Jes. xx), laissant, du reste, presque au centre de son empire, la Médie se révolter et se créer un roi, donnant à ce roi tout le temps de bâtir et de fortifier de belles pierres de taille une puissante ville, et enfin de subjuguer beaucoup de nations? La vérité est que, selon Hérodote et Diodore de Sicile, d'accord en cela avec le livre de Tobie, Ecbatane est plus ancienne qu'Assaraddon; que la Médie, une fois conquise, est demeurée constamment soumise aux rois d'Assyrie jusqu'à Cyrus, 120 ans après Manassé, et que par conséquent le Nabuchodonosor qui l'avait assujettie a vécu avant Assaraddon, avant Phul lui-même, que l'on voit, ainsi que tous ses successeurs, disposer de la Médie en maître absolu.

Troisième difficulté. Le grand prêtre Éliachim exhortant les Israélites, leur rappelle la victoire de Moïse sur Amalec; Judith, de son côté, prie le Seigneur de traiter l'armée des Assyriens comme il a traité celle de Pharaon. Mais si le siége de Béthulie avait eu lieu sous Manassé, n'était-il pas beaucoup plus naturel et plus utile de citer le désastre tout récent de Sennachérib, que d'en aller chercher d'autres si anciens et beaucoup moins propres à la circonstance?

Quatrième difficulté. Si l'histoire de Judith avait eu lieu sous Manassé, c'est-à-dire après Phul, Théglathphalasar, Salmanasar, qui tous avaient porté leurs armes dans la Palestine, et surtout après Sennachérib, rien n'eût été plus absurde de la part d'Holopherne que de s'informer, comme il fait, de ce qu'était ce peuple hébreu; de s'étonner qu'il osât songer à se défendre, et de s'irriter de la réponse d'Achior. Ne devait-il pas, lui et tous ses généraux et tous ses soldats, connaître le peuple hébreu, soit par les expéditions précédentes, soit par le désastre de Sennachérib, arrivé de son temps et peut-être sous ses yeux? Mais non, il a tout oublié : il interroge les capitaines moabites, ammonites, etc., voisins de cette terre des Hébreux qu'il ne connaît pas. «Seigneur, aurait dû lui répondre Achior, avez-vous perdu la mémoire de tant d'expéditions faites par vos rois en Judée, de ce siége de Samarie qui seul coûta trois ans à Salmanasar, de ce peuple d'Israël encore aujourd'hui captif en Assyrie et en Médie? Ne vous souvenez-vous plus du père de votre roi actuel et des cent quatre-vingt-cinq mille hommes qu'il a perdus en une nuit devant Jérusalem il y a quelques années?» Ces réflexions, si on voulait les approfondir, suffiraient seules pour renverser de fond en comble tous les systèmes qui placent Judith après Ézéchias. On le voit, les invraisemblances s'accumulent ici les unes sur les autres. Placez au contraire Judith et Nabuchodonosor au temps de l'interrègne d'Amasias, cent ans avant la défaite de Sennachérib, tout s'explique de soi-même, puisque alors les Assyriens, se trouvant pour la première fois aux prises avec les Hébreux et ne les

connaissant pas encore, avaient droit de demander aux princes voisins de la Judée ce que c'était que ce peuple.

CINQUIÈME DIFFICULTÉ. L'Écriture ne parle que d'une seule ville appelée Béthulie, et la met dans la tribu de Siméon, au midi de la tribu de Juda (Jos. XIX). Nos chronologistes en supposent ou plutôt en créent une seconde, c'est-à-dire qu'ils prennent une ville de Bethléhem, située dans la tribu de Zabulon, au nord de la Terre-Sainte, et de leur propre autorité ils changent son nom en celui de Béthulie, ce qui est non-seulement téméraire, mais encore peu favorable à leur cause. En effet, si la Béthulie de Judith était, comme ils le veulent, au nord, dans la tribu de Zabulon, elle appartenait au royaume d'Israël. Dans cette supposition, je dis : Le fait de Judith a eu lieu avant ou après la ruine du royaume d'Israël. Si c'est avant, pourquoi le roi d'Israël ne paraît-il pas? Pourquoi est-ce le grand prêtre, étranger et même odieux à ce royaume schismatique, qui y commande, qui ordonne les préparatifs de défense, qui y prescrit des jeûnes et des prières, qui y parle de sauver, non Samarie, qui était la plus exposée, mais Jérusalem et son temple? Si c'est après la ruine d'Israël, les Israélites étaient captifs en Assyrie, les villes d'Israël étaient pleines d'Assyriens, que Salmanasar y avait établis pour repeupler le pays ; et ainsi, c'est à des Assyriens que le grand prêtre aurait adressé ses lettres, imposé des jeûnes et des prières pour que Dieu les protégeât contre les Assyriens? Nous disons, nous, que la ville de Béthulie, où vivait Judith, était au midi de la Terre-Sainte, tout près de l'Idumée : la marche même d'Holopherne en serait la preuve au besoin. Après avoir ravagé ou conquis la Cilicie, la Syrie, la Mésopotamie, au lieu d'entrer dans la Terre-Sainte par le nord, on le voit descendre vers le sud de la rive gauche du Jourdain, soumettre en passant les Madianites, les Moabites, les Ammonites, dont il emmène avec lui les principaux chefs, et arriver dans l'Idumée, où il réunit toutes ses troupes, et s'arrêter trente jours (Judith. II, 16, et III, 15). C'est alors qu'il apprend avec surprise que les Israélites se mettent en défense, et dès le lendemain (remarquez la date), il commence le siége de Béthulie (Judith. V, 1 ; VIII, 1). Cette ville était donc sur les frontières de l'Idumée, où campait Holopherne. C'est ce que prouve encore plus directement l'Écriture sainte ; car, non-seulement le mari de Judith et Ozias, habitants de Béthulie, étaient de la tribu de Siméon (Judith. VI et VIII), mais Béthulie elle-même appartenait à cette tribu (Jos. XIX, 4). Or la tribu de Siméon était établie au sud de celle de Juda et touchait à l'Idumée (Jos. XV, 21). Son territoire ne fut même, dans l'origine, qu'un démembrement de celui de Juda : il y était enclavé et comme incorporé par sa situation ; et c'était Josué lui-même qui avait détaché de Juda treize villes, parmi lesquelles figure Béthulie, pour les donner à la tribu de Siméon (Jos. XIX, 4). Aussi cette

tribu, isolée et séparée du royaume d'Israël par la tribu de Juda, obéissait-elle aux rois de Juda (2 Paral. x, 17); et c'est des descendants de Siméon qu'il faut entendre ce que dit l'écrivain sacré, que les Israélites tremblèrent et se mirent les premiers en défense (Judith. IV).

Nous ne nous arrêterons pas au système suivi par ceux des anciens et des modernes qui mettent Judith après le retour de la captivité de Babylone, les uns sous Cambyse, les autres sous Darius fils d'Hystaspe. Un mot suffit pour les réfuter : c'est qu'au temps de Judith les Assyriens dominaient en Asie, et qu'après la captivité il n'y avait plus ni empereur d'Assyrie ni Assyriens. Quelques modernes font vivre Judith sous Josias, sous Sédécias; mais, indépendamment des difficultés exposées plus haut, ils ne peuvent évidemment trouver les longues années de paix qui suivirent sa victoire; ils ne peuvent pas même trouver le Nabuchodonosor de Ninive, puisque Ninive fut détruite sous Josias, après s'être amollie et affaiblie sous ses derniers rois, qui n'étaient rien moins que des conquérants.

Il nous reste à éclaircir trois ou quatre points qui offrent à peine l'apparence d'une difficulté.

1° Pourquoi mettons-nous dans l'interrègne après Amasias un grand prêtre nommé Éliachim?

Rép. Parce qu'ayant prouvé qu'on doit y placer Judith, il faut bien y placer aussi Éliachim, son contemporain. Rien ne s'y oppose d'ailleurs, puisqu'on n'a aucune liste complète des grands prêtres, et que celle qu'on tire de l'Écriture a une lacune de cent ans au moins.

2° Comment trouver au temps d'Amasias ou auparavant de quoi vérifier ce que dit Achior d'une captivité des Hébreux et de leur délivrance toute récente?

Rép. 1° Tout n'est pas écrit dans les livres des Rois ou des Paralipomènes; les auteurs sacrés nous en avertissent souvent. 2° Les paroles mêmes d'Achior (Judith. v, 22) prouvent qu'il ne s'agit ici ni de la captivité des dix tribus d'Israël ni de celle des Juifs à Babylone, car alors ce n'est pas seulement un grand nombre d'Hébreux, *plurimi*, mais le corps même du peuple hébreu qui fut emmené en captivité, et qui le fut, non par beaucoup de nations, *multis nationibus*, mais par les seuls Assyriens. On a prouvé plus haut (PREMIÈRE DIFFICULTÉ) qu'il ne s'agit pas non plus de la captivité de Manassé; il n'est donc question que des désastres que les Hébreux, à cause de leurs péchés, éprouvèrent en différents temps des diverses nations, telles que les Iduméens, les Syriens, les Égyptiens, les Philistins, les Ammonites, etc. 3° Au quatrième livre des Rois, chapitre XIII; au deuxième des Paralipomènes, chapitre XXIV, et au quatrième des Rois, chapitre XIV, on voit comment Amasias et son peuple furent traités par les rois d'Israël; on voit comment, sous le règne de Joachaz, roi d'Israël, et de

Joas, père d'Amasias, Dieu livra Juda et Israël entre les mains d'Hazaël, puis de Bénadad, roi de Syrie ; comment, à la prière de Joachaz, les Israélites furent délivrés de l'oppression. Les paroles que l'historien sacré emploie pour raconter cette délivrance vérifient assez celles d'Achior, qui, du reste, il faut le remarquer, en sa qualité d'étranger, a bien pu ne pas s'exprimer avec une exactitude rigoureuse sur l'histoire du peuple de Dieu.

3° Comment expliquer le passage suivant du discours d'Achior : *Templum* Dei *eorum factum est in pavimentum?*

Rép. Ces mots, qui se trouvent ajoutés dans la version grecque, ne signifient pas que le temple a été renversé, mais qu'il a été profané par les infidèles, qui en ont foulé aux pieds le pavé comme celui d'un lieu profane. D'ailleurs Achior ne parle pas d'un fait unique, mais de ce qui avait coutume d'arriver autant de fois que les Israélites avaient irrité la justice divine. En effet, le temple fut plus d'une fois profané, pillé, mais non détruit dans ces occasions; le texte cité, fût-il donc aussi authentique qu'il est douteux, ne prouverait rien contre notre système (1).

4° Pourquoi lit-on dans le livre de Judith que les enfants d'Israël envoyèrent jusqu'à Jéricho, jusqu'au pays de Samarie pour garder le passage ?

Rép. Parce que Jéricho, par rapport à Béthulie et à toute la tribu de Siméon, était à l'extrémité opposée du royaume de Juda, et qu'on pouvait craindre que la cavalerie d'Holopherne, pour éviter les montagnes du sud de la Terre-Sainte, n'allât passer le Jourdain vers Jéricho, en traversant le pays de Madian, déjà conquis par ce général. Du reste, le texte sacré ne dit pas que les Israélites entrèrent dans le pays ou dans la ville de Samarie, mais qu'ils firent le tour des frontières : *per circuitum.* On lit encore que le grand prêtre Éliachim parcourut tout Israël ; c'est qu'en effet il parcourut tout le pays des Israélites établis au milieu et au sud de la tribu de Juda, c'est-à-dire que les tribus de Siméon et de Benjamin firent occuper les passages par où l'ennemi aurait pu pénétrer jusqu'à Jérusalem, en partant de l'Idumée, comme on l'a vu ailleurs. Mais le grand prêtre n'entra point dans le royaume d'Israël ; il n'y avait pas besoin, et Jéroboam II, qui y régnait, n'aurait pas souffert qu'il y donnât des ordres (Judith. iv, 3, 11).

(1) Nous ne partageons pas entièrement l'opinion de l'auteur sur ce point. En bonne critique, on ne peut, ce nous semble, contester l'authenticité de ce texte. D'un autre côté, le sens qu'on lui donne ici d'après le P. Montfaucon, n'est peut-être pas assez bien fondé, comme on peut le voir dans la dissertation de M. Gibert, déjà citée au commencement de cet article. Il vaudrait mieux dire que cette phrase sur le temple est une des erreurs commises par Achior dans son discours.

ARTICLE CINQUIÈME.

De l'auteur du livre de Judith.

L'auteur du livre de Judith ne nous est pas sûrement connu. Dans son commentaire sur Aggée (I, 6), saint Jérôme dit : *Si quis tamen vult librum recipere mulieris;* d'où les interprètes ont conclu que le savant père semblait croire que Judith avait écrit elle-même le livre qui porte son nom. Mais en supposant que cette conséquence fût légitime, saint Jérôme ne donne aucune preuve de son sentiment. Jahn prétend qu'il n'a été composé que sous les Machabées ; nous espérons prouver un peu plus bas que son assertion ne repose sur aucun fondement solide. Pour nous, quoique convaincu que toute opinion sur cette matière n'aura jamais plus d'autorité que n'en ont de simples conjectures, nous croyons que celle des critiques qui regardent le grand prêtre Éliachim comme l'auteur de ce livre n'est pas sans quelque probabilité. En effet : 1° On a déjà vu plus haut (page 259), que c'était la coutume des Hébreux de transmettre par écrit les choses mémorables qui se passaient parmi eux. C'est ainsi que Moïse a rédigé non-seulement la partie de l'histoire de ce peuple qui s'est écoulée avant lui, mais encore les faits qui ont eu lieu de son temps. C'est ainsi encore que Josué, qui lui succéda comme chef des Israélites, a consigné dans les annales les événements les plus importants qui signalèrent l'époque pendant laquelle il gouvernait le peuple de Dieu. Plus tard, nous voyons les prophètes transmettre avec le même soin à la postérité ce qui arrivait de plus important dans la république. Samuel, Nathan et Gad écrivirent l'histoire de David (1 Paral. XXIX, 29) ; Addo et Ahias celle de Salomon (2 Paral. IX, 29) ; Isaïe mit également par écrit ce qui se passa sous Ézéchias et sous Achaz (2 Paral. XXVI, 22 ; XXXII, 32. Jer. VII-IX) ; Osaï fit de même sous le roi Manassé et Amon son successeur (2 Paral. XXXIII, 17) ; Jérémie sous Josias, etc. (Jer. XVII, seqq. et 2 Paral. XXXV, 25). Or, il n'est pas vraisemblable, comme l'a judicieusement remarqué Claude Frassen, que le grand prêtre Eliachim, qui avait joué un rôle si important dans toute l'histoire de Judith, ait souffert qu'une faveur si éclatante de la part du Dieu des Hébreux, et l'action si héroïque de cette femme illustre, n'aient point été écrites pour passer à la postérité la plus reculée de ce peuple (1). 2° Les caractères intrinsèques du livre, et surtout les détails si précis que l'auteur donne très-souvent sur divers objets, prouvent encore qu'il a été composé pour le fond dans le temps même où les événements qu'il contient sont arrivés. Or, il y a toute apparence que cet auteur est Eliachim, pontife, contemporain de Judith.

(1) C. Frassen, *Disquisit. biblicæ*, p. 527.

Personne n'était plus à même que lui, à cause de sa position, de consigner dans les annales de sa nation des faits aussi importants et aussi glorieux pour elle. Nous disons qu'Eliachim a écrit le fond du livre de Judith, parce que nous accordons volontiers qu'il n'est pas l'auteur de la description de la mort de Judith, et de quelques autres circonstances plus récentes que le fait principal qui y est raconté, telles, par exemple, que le passage où il est dit que pendant tout le temps que Judith vécut, et même longtemps après sa mort, la paix d'Israël ne fut point troublée (XVI, 30). Mais quelques additions de cette nature, faites par un écrivain postérieur aux événements, ne nuisent en rien à l'authenticité du livre même; tous les critiques sont d'accord sur ce point, et nous en avons déjà fait la remarque nous-même en plusieurs occasions.

Difficultés proposées contre l'opinion qui attribue à Éliachim le livre de Judith, et Réponses à ces difficultés.

Obj. Loin que le livre de Judith puisse être attribué au grand prêtre Éliachim, l'auteur en est entièrement inconnu, dit Jahn (1), et tout ce que la narration elle-même permet d'apercevoir dans cette question, c'est que le livre a été écrit en grec sous les Machabées; en voici la preuve: 1° Le but de ce livre étant d'animer le courage des Juifs contre les Syriens, leurs cruels oppresseurs, sa composition ne saurait mieux convenir qu'au temps des Machabées. 2° C'est à ce temps qu'on peut rapporter le goût des harangues qui caractérise ce livre, et que les Juifs avaient pris des Grecs; car les Juifs s'adonnaient beaucoup alors à l'étude des lettres grecques. 3° L'auteur parle du *prosabbath* (προσάββατον) et de la *pronéoménie* (προνουμηνία), auxquels Judith n'avait pas coutume de jeûner (VIII, 6). Or, ils sont l'un et l'autre d'un usage moderne parmi les Juifs. 4° Achior fut incorporé au peuple d'Israël par la circoncision; or, bien que cette initiation par la circoncision ne fût point inconnue dans l'antiquité, elle convient beaucoup mieux aux derniers temps de la république des Juifs.

Rép. Ces objections ne sont certainement pas assez fortes pour contrebalancer les preuves sur lesquelles nous avons fondé notre opinion. 1° Si Jahn avait démontré par quelque raison solide que la composition du livre de Judith ne saurait convenir qu'au temps des Machabées, il aurait pu dire à la rigueur que le sujet même du livre favorisait d'ailleurs cette opinion, vu que l'histoire de Judith était très-propre à consoler les Juifs des afflictions qu'ils éprouvaient à cette époque; mais les autres motifs sur lesquels il appuie son assertion n'étant nullement fondés, comme nous allons le faire voir, celui-ci ne peut avoir

(1) Jahn, *Introd.* § 246.

aucun poids, aucune autorité. Car, autrement, nous dirons de notre côté, et sans que Jahn puisse légitimement contester notre conséquence, nous dirons que le livre de Judith a été composé pendant que les Hébreux étaient captifs en Assyrie; car ils avaient grand besoin de consolation dans ces malheureux temps. Ainsi, de ce que l'histoire de Judith était propre à consoler les Juifs sous les Machabées, il ne s'ensuit pas nécessairement que le livre qui la contient ait été composé à cette époque. — 2° Saint Jérôme connaissait assurément le goût et le style des historiens grecs, et cependant il a cru que le livre de Judith avait été écrit en chaldéen. Si ce savant père, en effet, avait cru apercevoir dans ce livre les traces de la main d'un Grec, il n'aurait pas manqué d'en faire l'observation, quand il a eu l'attention de remarquer que les manuscrits contenaient des leçons vicieuses, et que le texte chaldéen sur lequel il a fait sa version n'était pas toujours parfaitement intelligible. Ajoutons que le traducteur grec a pu traduire librement son original, et lui donner une certaine teinte du style hellénique. Quant à l'usage de faire des harangues, nous le voyons consacré de temps immémorial chez les Hébreux, aussi bien que chez les autres peuples; seulement le plus ou le moins de facilité dans les personnes qui se trouvaient dans l'occasion de porter la parole, et mille autres raisons tirées des circonstances de temps et de lieux, expliquent suffisamment pourquoi une histoire renferme plus de discours et de harangues qu'une autre. On voit que cette seconde raison de Jahn n'est pas plus solide que la première, et que par conséquent elle ne saurait lui prêter la moindre force. — 3° En accordant que la coutume de ne point jeûner ni la veille du sabbat ni celle des nouvelles lunes fût encore inconnue du temps de Judith, nous ne donnerions nullement pour cela à Jahn le droit d'en conclure que le livre qui porte le nom de cette héroïne juive n'a été composé que sous les Machabées. Nous dirions plutôt avec D. Calmet : « Il se peut faire que l'auteur grec qui nous a donné la traduction que nous avons ait parlé suivant l'usage de son temps et de son pays, et qu'il ait cru devoir ajouter au texte *les veilles de sabbat et de néoménie*, parce que de son temps elles étaient en usage parmi les Juifs, quoiqu'elles ne fussent pas dans l'original dont il se servait, non plus que dans celui de saint Jérôme et du syriaque (1). » Cette observation de D. Calmet nous paraît de la plus grande justesse. Ainsi, cette troisième raison de Jahn n'a pas plus de valeur aux yeux d'une saine critique que les deux précédentes. — 4° Jahn convient lui-même que l'usage d'incorporer les étrangers au peuple de Dieu par la circoncision se pratiquait dans l'antiquité : *Non quidem repugnat ævo antiquiori*. Or, cela suffit pour dé-

(1) D. Calmet, *Comment. sur le livre de Judith*, VIII, 6.

truire entièrement son opinion sur la composition du livre de Judith. Car, de ce que par la force des circonstances cet usage soit devenu plus commun du temps des Machabées, on ne saurait, en bonne logique, en inférer qu'Achior n'a pas pu se soumettre à cette condition imposée à tous les étrangers qui voulaient embrasser la religion des Juifs.

ARTICLE SIXIÈME.

De la divinité du livre de Judith.

Les preuves que nous avons établies dans l'*Introduction générale* en faveur des deutéro-canoniques s'appliquent dans toute leur force au livre de Judith. Nous nous bornerons donc à discuter les objections des protestants et des incrédules.

Difficultés proposées contre la divinité du livre de Judith, et Réponses à ces difficultés.

L'auteur du livre de Judith, disent nos adversaires, nous représente Judith comme une sainte femme, comme un modèle de vertu. Or, il n'est pas possible qu'il ait été divinement inspiré en rendant un témoignage aussi faux, vu que la conduite de Judith n'est rien moins que louable et sainte ; car : 1° Judith approuve (IX, 2, 3) le massacre des Sichémites, tués en trahison par Siméon, pour venger l'outrage fait à sa sœur Dina (Gen. XXXIV), tandis que dans la Genèse (XXXIV, 30, et XLIX, 5) Siméon et Lévi sont traités d'*instruments d'un carnage plein d'injustice*. 2° Il est impossible de concilier avec le caractère d'une sainte femme le piége que Judith dresse à Holopherne, ni son manége pour lui inspirer de l'amour, ni les mensonges auxquels elle a recours, ni enfin la mort qu'elle lui donne par une lâche trahison.

Rép. Si ces objections avaient quelque valeur, il faudrait plutôt blâmer tous les saints docteurs et toute l'Église chrétienne, qui ont prodigué à Judith beaucoup plus d'éloges que ne l'a fait l'auteur de son histoire. Il faudrait reprocher à Luther lui-même de s'être mépris si grossièrement, quand il a dit que le livre de Judith était beau, bon, saint, utile, contenant des discours d'un saint poëte ou d'un prophète animé de l'Esprit saint, qui nous y parle et nous y instruit lui-même (1). Cette réflexion suffit seule pour réfuter la prétention de nos adversaires; mais répondons directement à leur objection. 1° Il suffit de jeter un coup d'œil sur le contexte pour voir que Judith ne prétend pas approuver le massacre des Sichémites ; elle ne considère cette action du fils de Jacob que sous son point de vue louable, c'est-à-dire qu'elle la dépouille de toutes les circonstances qui la rendent criminelle. Ainsi ces éloges tombent uniquement sur le zèle de ce patriarche à punir l'outrage que les Sichémites avaient fait à Dina,

(1) Luther, *Præfat in libr. Judith* (germanicè).

mais non sur les moyens qu'il employa ni sur son manque de bonne foi. Au reste, l'écrivain sacré ne nous donne pas Judith comme infaillible dans toutes ses paroles ; il les rapporte, mais sans les juger positivement. 2° Cette seconde difficulté est plus spécieuse, il faut en convenir. Cependant, si on examine attentivement et sans prévention l'ensemble de la conduite de Judith, on ne pourra s'empêcher de reconnaître que nos adversaires ont porté dans leur jugement un esprit de partialité opposé à celui d'une critique franche et équitable. En effet, Judith, après avoir obtenu le consentement du gouverneur et du sénat de Béthulie, avait résolu de délivrer cette ville des mains de l'ennemi qui la tenait assiégée. Dans ce dessein, elle entre d'abord dans son oratoire, et adresse à Dieu cette prière : « Faites, Seigneur, que la tête de ce superbe soit coupée par sa propre épée ; qu'il soit pris par ses propres yeux comme par un piége en me regardant, et frappez-le par l'agrément des paroles qui sortiront de ma bouche. » Le texte grec dit mot à mot *par les lèvres de ma ruse*. On voit clairement par ces paroles que Judith n'avait nullement l'intention de porter Holopherne à une action criminelle, mais seulement de le tromper et de s'attirer sa bienveillance. Ensuite elle va trouver ce général ; elle se présente à lui comme transfuge, et lui dit qu'elle sait que Dieu doit lui livrer les Hébreux, et qu'elle est venue chercher son salut sous sa tente. Tout ce qui précède fait voir que c'était en cela que consistait le stratagème à l'aide duquel elle se proposait de tromper Holopherne. Or, tout le monde convient que les stratagèmes sont chose licite en temps de guerre. Ce qui serait mensonge devient, à cause des circonstances, une équivoque permise, ce qu'on appelle enfin une ruse de guerre. Tout se passa comme Judith l'avait prévu ; elle plut à Holopherne, qui s'enflamma d'amour pour elle, mais qui n'obtint rien qui pût souiller la vertu de cette héroïne (XIII, 20). Holopherne s'enivre, il s'endort, et elle lui coupe la tête pendant son sommeil. Mais chez les peuples de l'antiquité le meurtre d'un ennemi n'a-t-il pas toujours été regardé comme licite? Ainsi on serait mal avisé si on voulait prétendre que Judith, qui, du consentement des chefs de Béthulie, avait pris sur elle la délivrance de cette ville, ne pouvait pas légitimement donner la mort à l'injuste agresseur de sa patrie.

CHAPITRE NEUVIÈME.

DU LIVRE D'ESTHER.

Observation préliminaire.

Ce livre est ainsi appelé parce qu'il contient l'histoire d'Esther, femme illustre de la tribu de Benjamin qui obtint d'Assuérus, roi de

Perse, la liberté et la vie des Juifs, qu'un édit de ce prince avait tous voués à la mort. On y remarque deux parties bien distinctes. La première s'étend depuis le commencement jusqu'au chapitre x, verset 3, inclusivement. La seconde, qu'on lit dans la Vulgate, consiste en sept fragments qui forment le reste du livre, c'est-à-dire la fin du chapitre x et les six autres.

ARTICLE PREMIER.

Du texte original et des versions du livre d'Esther.

1. La première partie du livre d'Esther, qui, comme nous venons de le dire, comprend les neuf premiers chapitres et les trois premiers versets du chapitre x, a été écrite en hébreu ; nous en avons le texte original dans nos Bibles hébraïques. C'est sur ce texte primitif que saint Jérôme a fait sa traduction latine. La seconde partie, qui se trouve dans notre Vulgate, se compose d'additions que le savant père a prises dans l'ancienne Italique, laquelle a été faite sur le grec, et qu'il a eu soin de marquer d'une obèle ou petite broche. Origène (1) semble croire que cette seconde partie existait autrefois dans le texte hébreu. C'est aussi dans cet idiome qu'elle avait été composée, s'il faut en croire plusieurs habiles critiques.

2. La version grecque du livre d'Esther, outre qu'elle renferme les fragments qui ne se lisent point dans l'hébreu, présente de plus un certain nombre de différences avec ce texte. Les éditions grecques elles-mêmes ne s'accordent pas toujours les unes avec les autres. Quant aux traductions latines, il y en avait anciennement dans l'Église un grand nombre, lesquelles différaient assez les unes des autres. Mais nous ne parlerons ici que de l'ancienne Italique, puisque c'est dans cette version que saint Jérôme a pris les additions ou fragments qui forment la seconde partie du livre d'Esther. Or cette ancienne traduction latine s'éloigne beaucoup du texte hébreu et des versions grecques (2). On y remarque un très-grand nombre de variétés, d'additions et d'omissions considérables. Le style en est très-obscur. Ainsi, par exemple, le second édit d'Artaxerxès qu'elle rapporte, est presque inintelligible (3).

ARTICLE DEUXIÈME.

Du sujet du livre d'Esther.

1. Assuérus, autrement Artaxerxès, après avoir répudié la reine Vasthi (chap. I), couronne Esther, fille d'Abihaïl, et nièce ou proche

(1) Origen. *Epist. ad African.* — (2) Hieron. *Præf. in libr. Esther.* — (3) D. Calmet, *Préface sur le livre d'Esther.*

parente de Mardochée. Peu de temps après, Mardochée dévoile à Assuérus une conspiration formée contre lui (II) ; mais comme il refusait de se prosterner devant Aman, hommage que le roi avait ordonné à tous ses sujets de rendre à son premier ministre, celui-ci, pour se venger, obtient du roi un édit en vertu duquel dans tout l'empire, en un seul et même jour, tous les Juifs doivent être massacrés (III). Mardochée prie Esther d'intercéder auprès du roi en faveur de sa nation (IV). La reine, après avoir jeûné pendant trois jours, va trouver Assuérus sans être appelée. Encouragée par l'accueil gracieux du monarque, elle le prie d'accepter un festin qu'elle a fait préparer, et d'amener Aman avec lui. Au milieu du repas, invitée par le roi à lui adresser une demande quelconque, elle le prie de lui faire le même honneur le lendemain, en venant souper chez elle avec Aman. Cependant Aman avait fait dresser un gibet de cinquante coudées de haut, pour y faire attacher Mardochée, contre lequel il devenait chaque jour plus acharné (V). Mais pendant la nuit, Assuérus, ne pouvant trouver le sommeil, se fait lire les annales de son empire, et y apprend qu'il doit la vie à un Juif appelé Mardochée, qui lui a autrefois dévoilé une conspiration formée contre lui. Aussitôt, il ordonne à Aman de faire revêtir ce Juif des habits royaux, de lui ceindre le diadème, et de le promener dans les rues de Suse, monté sur le cheval du roi (VI). Quelques instants après, au milieu du festin, Esther supplie le roi de faire grâce à sa nation ; elle lui signale Aman comme son mortel ennemi, et bientôt Aman expire sur la potence qu'il avait fait préparer pour Mardochée (VII). Celui-ci envoie, au nom du roi, dans toutes les provinces, des ordres autorisant les Juifs à faire main basse sur leurs ennemis, le jour même qui avait été marqué pour leur propre destruction (VII). En conséquence, soixante-quinze mille hommes tombent sous les coups des Juifs dans les diverses provinces de la Perse, et cinq cents dans Suse. Le lendemain, Esther ayant obtenu du roi que les Juifs achevassent d'exterminer ce qui restait encore dans Suse des ennemis de leur nation, trois cents autres victimes sont immolées à leur vengeance. Ce fut en mémoire de cet événement que Mardochée institua la fête *Purim* ou des *Sorts* (1).

2. La seconde partie de ce livre se compose, comme nous l'avons déjà dit, de fragments ou additions, que saint Jérôme a joints à la traduction qu'il avait faite du texte hébreu, en nous avertissant qu'il a trouvé ces additions dans l'ancienne Vulgate. Or, voici l'ordre dans lequel les fragments se trouvent placés dans notre version latine. A la suite des trois premiers versets du chapitre X du texte hébreu, saint Jérôme a mis l'explication du songe de Mardochée, qui sous l'emblème

(1) Voyez notre *Introd. hist. et critique*, t. II, p. 522.

de deux dragons désigne sa lutte avec Aman et sa victoire éclatante sur cet ennemi mortel de la nation juive. Cette addition se trouvait au même endroit dans l'ancienne Vulgate, et elle s'y trouve encore dans la version grecque. Elle s'étend dans notre Vulgate actuelle jusqu'à la fin du chapitre x. Il faut y joindre le premier verset du chapitre xi, où on lit l'année dans laquelle la traduction grecque de ce livre fut apportée de Jérusalem en Égypte; dans le grec ce verset est le dernier du chapitre x et forme la conclusion du livre.

Depuis le verset 2 du chapitre xi jusqu'au verset 9 du chapitre xii se trouve un fragment qui contient de nouveau le songe de Mardochée, mais avec quelques nouveaux détails, puis la découverte de la conspiration des deux eunuques. Saint Jérôme nous avertit que ce récit faisait le commencement du livre dans l'ancienne Vulgate, comme il le fait encore à présent dans la version grecque. Les sept premiers versets du chapitre xiii rapportent l'édit ou la lettre d'Artaxerxès qu'Aman envoya aux gouverneurs des provinces pour faire mourir tous les Juifs. Il est fait mention de cet édit aux versets 13 et 14 du chapitre iii; et c'est dans ce même endroit qu'il se trouve cité tout entier dans le grec. A partir du verset 8 du chapitre xiii jusqu'à la fin du chapitre xiv, on lit la prière de Mardochée pour la délivrance des Juifs, et celle qu'Esther adressa au Seigneur avant de se présenter à Assuérus. Ces deux prières se trouvent dans la version grecque après le verset 17 du chapitre iv. Les trois premiers versets du chapitre xv renferment l'avis que donna Mardochée à Esther d'aller trouver le roi et de le prier en faveur des Juifs. La version grecque met cette addition au chapitre iv après le verset 8. La suite du chapitre xv, c'est-à-dire depuis le verset 4 jusqu'à la fin, rapporte ce qui se passa lorsque Esther parut devant Assuérus. Ce récit forme le commencement du chapitre v dans le grec, et contient, dans un plus grand détail, les faits racontés d'une manière plus concise dans les deux premiers versets du chapitre v du texte hébreu et de notre Vulgate. Enfin, le chapitre xvi rapporte la lettre ou l'édit par lequel Assuérus révoqua celui qu'Aman avait obtenu contre les Juifs. La version grecque place cette addition après le verset 12 du chapitre viii (1).

Quant à l'Assuérus (la version grecque le nomme toujours Artaxerxès) dont il est parlé dans le livre d'Esther, les uns prétendent que c'est Astyage, d'autres veulent que ce soit Darius le Mède, d'autres Cambyse; plusieurs se déclarent pour Darius fils d'Hystaspe, ou pour Artaxerxès Longuemain, etc. Pour nous, nous regardons comme plus

(1) Cet ordre suivi par notre Vulgate jette de l'obscurité sur la seconde partie du livre d'Esther, en confondant les fragments les uns avec les autres. Dans les dernières éditions de la Bible de Vence, ils sont divisés et placés dans leur ordre naturel.

probable que ce prince est le même que Xerxès le Grand, parce que tout ce que rapporte l'auteur de ce livre nous paraît mieux convenir à ce roi qu'à aucun autre de ceux qui ont régné en Perse.

ARTICLE TROISIÈME.

De la réalité de l'histoire d'Esther.

Beaucoup de protestants, entre autres le Clerc (1), ont osé soutenir que le livre d'Esther ne contenait qu'une histoire romanesque et une espèce de tragédie dans laquelle on introduit des personnages feints, comme dans les représentations théâtrales. D'autres, tels que Bauer et Seiler (2), pensent que le fond du livre est véritablement historique, mais qu'il a été orné et embelli de plusieurs circonstances fabuleuses. C'est donc contre ces erreurs que nous établissons la proposition suivante.

PROPOSITION.

Le livre d'Esther contient une histoire véritable.

1. Le livre d'Esther a toujours été reçu non-seulement par les chrétiens, mais encore par les Juifs, qui ne l'ont jamais regardé comme un livre fabuleux ou allégorique. Ce n'est certainement point à ce titre qu'il a été inséré dans le canon d'Esdras, formé environ trois siècles avant Jésus-Christ. — 2. Esther et Mardochée, qui ont la plus grande part dans les événements, n'ont jamais été considérés comme des êtres de raison; mais on les a pris dans tous les temps pour des personnages réellement existants. — 3. La fête *Purim* ou des sorts fut instituée en mémoire des événements contenus dans ce livre. Cette fête, qui est encore en vigueur chez les Juifs d'aujourd'hui, a toujours été célébrée chez ce peuple, puisque nous la trouvons désignée dans le second livre des Machabées (xv, 37), sous le nom de *Jour de Mardochée*. Il en est fait aussi mention dans l'historien Joseph et dans le code Théodosien (3). Or, n'est-il pas de toute évidence qu'on n'établit point de fête pour célébrer un événement chimérique? Et ne faut-il pas fermer volontairement les yeux aux lumières de la raison pour prétendre qu'une solennité qui se trouve généralement observée chez les Juifs un siècle environ après l'événement qui l'a fait instituer, n'a cependant d'autre fondement qu'un roman allégorique, composé sous le nom de deux personnages imaginaires? Cette seule considération, indépendamment de toutes les autres, devrait suffire pour déterminer

(1) *Sentiments de quelques théologiens de Hollande*, lettres VIII et XI. — (2) Bauer, *Entwurf einer Einleitung in die Schriften des Alten Testaments*, *Seit.* 313. Fr. Seiler. *Das græssere Bibl. Erbauungsbuch*, Th. x, *Seit.* 67. — (3) Joseph. *Antiq.* l. XI, c. VI. Cod. Theodos. *tit. de Judæis*.

tout esprit libre de prévention à embrasser le sentiment que nous soutenons. — 4. Le récit est simple et sans ornement. L'auteur donne la généalogie de Mardochée; il fait connaître les ancêtres d'Esther; il désigne les dix enfants d'Aman; il renvoie ses lecteurs aux Annales des Perses, où il dit qu'est rapportée l'exaltation de Mardochée; il assure que Mardochée et Esther ont écrit des lettres à tous les Juifs répandus dans l'empire des Perses. Or, cette manière d'écrire, ce soin scrupuleux à préciser chaque chose, enfin ces détails circonstanciés, ne conviennent nullement à un écrivain qui invente ou qui brode ce qu'il raconte; mais ils supposent un auteur véridique, qui a puisé sa narration dans des sources authentiques et pures. — 5. Enfin la raison principale pour laquelle nos adversaires rejettent la réalité de l'histoire d'Esther, c'est qu'elle est pleine de faits invraisemblables; mais quand on examine ces prétendues invraisemblances avec les yeux d'une critique impartiale, on est bien loin de penser comme eux. Les historiens et les voyageurs qui ont écrit sur les mœurs et coutumes des Orientaux, et en particulier sur les Persans, confirment, dans leurs relations, tous les faits qui, dans l'histoire d'Esther, choquent le plus nos adversaires. Il suffit, pour s'en convaincre, de lire seulement les Voyages de Chardin en Perse. Mais une preuve qui semble ne laisser rien à désirer, c'est le résultat de la comparaison établie par le P. Cibot entre l'histoire d'Esther et celles qu'on lit dans les auteurs chinois. Ce savant jésuite a montré qu'il n'y avait pas un seul trait dans l'histoire de la célèbre Juive qui ne trouvât son parallèle dans les histoires de la Chine; et que les mœurs et les usages décrits dans le livre d'Esther étaient parfaitement analogues aux mœurs et aux usages chinois (1).

ARTICLE QUATRIÈME.

De l'auteur du livre d'Esther.

Spinosa prétend que ce livre est l'ouvrage d'un sadducéen, qui l'a fabriqué longtemps après que Judas Machabée eut établi le culte du temple (2). Plusieurs écrivains allemands de nos jours soutiennent aussi que la composition de ce livre est due à quelque Juif de Palestine, qui n'a écrit que fort longtemps après les événements qu'il rapporte. Cependant la plupart des critiques et des interprètes l'attribuent à Mardochée, opinion que nous regardons comme la plus probable. Car cet assentiment presque universel se trouve confirmé par les caractères intrinsèques mêmes du livre. D'abord l'auteur donne le nom de la femme et des dix enfants d'Aman (v, 10; IX, 7-10). Il cite les jours

(1) On trouve l'abrégé des trois volumes du P. Cibot sur la Chine, dans les tomes XIV et XV des *Mémoires sur les Chinois.* — (2) Spinos. *Tract. theol. polit.* c. X.

auxquels sont arrivés les faits importants (I, 4, 5 ; III, 12 ; V, 1, etc.) ; ce qui suppose qu'il a écrit dans un temps assez rapproché des événements, parce que, évidemment, à une époque plus reculée, il n'aurait pu nous fournir rien d'aussi précis et de si bien déterminé. En second lieu, il a dû composer son livre avant la destruction de la monarchie des Perses, puisqu'il renvoie plusieurs fois son lecteur aux annales historiques de cet empire (II, 23 ; VI, 1 ; X, 2). Troisièmement enfin, l'auteur montre une connaissance parfaite de la cour des rois de Perse, des usages qui y étaient consacrés, des emplois et des dignités en vigueur dans cet empire. Or, les particularités de ce genre dont son livre est rempli montrent encore clairement qu'il a dû être composé par un écrivain qui connaissait la cour et qui la fréquentait. De là, Heeren, si versé dans tout ce qui concerne l'Asie, cite très-souvent le livre d'Esther comme autorité ; ce qui fait dire à Rosenmüller : « Il est étrange que Heeren, après avoir rejeté le livre d'Esther comme une fiction, le regarde néanmoins comme une fidèle peinture des mœurs des Perses à cette époque, et s'en serve même comme d'une source historique ; qu'il assure que l'intérieur des *harems* des rois de Perse, tel que nous le montre l'histoire, est fidèlement représenté dans le livre d'Esther. Est-il vraisemblable qu'un Juif de Palestine, vivant longtemps après, ait pu nous donner, dans un ouvrage supposé, une description de la cour des rois de Perse qui s'accorde si parfaitement avec ce que nous en ont raconté les historiens anciens et modernes (1) ? » Pour donner plus de force à cette observation de Rosenmüller, nous ajouterons qu'il ne faut point perdre de vue que les Juifs ont toujours formé un peuple à part pour la manière de voir et de se conduire. Ne prenant aucun intérêt à tout ce qui se passait hors de chez eux, ils ignoraient entièrement les mœurs et l'histoire de tous les autres peuples. Mais l'histoire contenue dans le livre d'Esther concerne presque exclusivement un pays étranger, et les principaux faits sont liés de la manière la plus étroite aux mœurs et aux coutumes des Perses ; d'où il résulte que non-seulement aucun Juif de Palestine vivant longtemps après les événements n'a pu composer une histoire de cette nature, dans laquelle on remarque d'ailleurs une manière de narrer et une uniformité de style qui se soutiennent admirablement bien depuis le commencement jusqu'à la fin, mais encore que celui qui l'a composée a dû nécessairement fréquenter la cour de Perse, et être témoin oculaire de la plupart des faits qu'il raconte. Or, toutes ces conditions ne se trouvent réunies que dans le seul Mardochée ; il est donc l'auteur du livre qui porte le nom d'Esther.

Cependant quand nous attribuons à Mardochée la composition de ce

(1) Rosenmüller, *Bibl. Alterthumsk.* I, 376.

livre, nous ne l'entendons que du fond et de la substance; car nous reconnaissons qu'il s'y trouve plusieurs passages qui sont incontestablement d'un écrivain postérieur. Mais, qu'on le remarque bien, ces passages, qui se distinguent d'ailleurs très-facilement, forment une partie si peu considérable de l'ouvrage, qu'on pourrait les en détacher sans toucher aux faits qui constituent l'histoire, sans même nuire au fil et à la liaison du récit.

ARTICLE CINQUIÈME.

De la véracité du livre d'Esther.

Les protestants prétendent trouver des contradictions entre la première et la seconde partie. Or, ces contradictions, si elles étaient réelles, formeraient autant de difficultés contre nous, qui tenons pour divins et canoniques les fragments ou additions au livre d'Esther; mais nous espérons prouver qu'elles ne sont qu'apparentes.

Difficultés proposées contre la véracité du livre d'Esther, et Réponses à ces difficultés.

Obj. 1° Le chapitre XI, aux versets 2, 3, disent les protestants, nous présente Mardochée comme étant, dès la seconde année du règne d'Artaxerxès, *un homme puissant et des premiers de la cour du roi*, et suivant le chapitre VIII, 2, ce ne fut qu'à la septième année du règne de ce prince et après la mort d'Aman qu'il devint un personnage considérable.

Rép. Il est facile de résoudre cette objection par le principe de l'anticipation, principe que les protestants admettent eux-mêmes, et auquel ils ont recours pour faire disparaître les antichronismes non moins spécieux qui se trouvent dans les parties de l'Écriture qu'ils tiennent pour divines et canoniques. Nous ferons donc ici la réponse qu'ils feraient eux-mêmes ailleurs. Nous dirons qu'il faut prendre les versets 2 et 3 du chapitre XI dans un sens anticipé; on y parle de Mardochée non comme étant déjà, mais comme étant devenu *dans la suite* un homme puissant. Mardochée faisait d'ailleurs partie de la cour du roi avant même la mort d'Aman; en effet, *il demeurait*, dit le chapitre II, verset 21, *à la porte du roi*, c'est-à-dire dans l'antichambre du roi.

Obj. 2° On lit au chapitre XV, verset 10, que quand le roi regarda Esther, une telle fureur se peignit dans ses yeux étincelants, que la reine s'évanouit; tandis qu'au chapitre V, verset 2, il est dit qu'il lui a fait un accueil doux et gracieux.

Rép. Il est tout simple et tout naturel que le roi apercevant Esther de loin et ne la reconnaissant pas, ait montré de la colère à l'aspect d'une femme assez téméraire pour pénétrer jusqu'à lui, contre la dé-

fense qu'il avait faite ; mais en la voyant de plus près, il la reconnut, et ne lui montra plus que de la douceur.

Obj. 3° D'après le chapitre XII, verset 1, ce fut la deuxième année du règne d'Assuérus que les eunuques Bagatha et Thara conspirèrent contre la vie de ce prince, et suivant le chapitre II, versets 16-21, cette conspiration eut lieu dans la septième année de son règne.

Rép. La contradiction n'est encore ici qu'apparente, et vient uniquement de ce que dans la Vulgate (XII, 1) on lit *eo tempore*, mots qui ne sont pas dans le texte grec, et qui semblent rattacher la conspiration des eunuques à l'époque du songe de Mardochée, c'est-à-dire à la deuxième année du règne d'Assuérus. Mais il faut connaître bien peu la langue de l'Écriture pour ne pas savoir que l'expression *eo tempore* ne marque pas toujours un temps qui se lie au trait particulier dont le récit précède immédiatement, mais qu'il désigne au contraire le plus souvent l'époque générale à laquelle ont eu lieu les faits principaux qui composent le fond de l'histoire.

Obj. 4° Si l'on s'en rapporte au chapitre XII, verset 5, Mardochée avait reçu des présents du roi pour avoir découvert le complot des eunuques ; mais suivant le chapitre VI, verset 3, aucune récompense ne lui avait été accordée.

Rép. Il est vraisemblable que les présents faits à Mardochée furent si peu de chose, que les historiographes ne jugèrent pas à propos d'en consigner le détail dans les annales ; c'est pourquoi ceux qui lisaient les annales n'en savaient rien, et dirent au roi (VI, 4) que Mardochée n'avait reçu aucune récompense. Ajoutons que le roi ne demanda pas si Mardochée avait reçu des présents, mais s'il avait reçu quelque honneur et quelque dignité. Le texte hébreu porte en effet à la lettre (VI, 3) : *Quid honoris* (seu *dignitatis*) *et magnitudinis factum est Mardochæo ?* Cette explication fait entièrement disparaître la difficulté ; car il est évident que Mardochée pouvait n'avoir été élevé à aucun honneur ni à aucune dignité, quoiqu'il eût reçu quelque autre espèce de récompense.

Obj. 5° L'édit royal en faveur des Juifs, dont il est parlé au chapitre XVI, et qui fut envoyé dans toutes les provinces de la Perse, porte au verset 10 qu'Aman était *Macédonien d'origine*, et au chapitre III, 1, on le fait descendre d'Agag, roi des Amalécites.

Rép. Mais le texte hébreu ne dit pas formellement qu'Aman fût *Amalécite*, quoique l'historien Joseph l'ait expliqué de cette manière (1), mais simplement qu'il était *Agagéen* (אגגי ÂGÂGI). Or, ce mot peut très-bien signifier qu'Aman était du pays d'Agag, lieu maintenant inconnu, mais qui ne l'était point lorsque le livre d'Esther a été composé. Il est assez invraisemblable, quoi qu'en dise Joseph, qu'Aman

(1) Joseph. *Antiq.* l. XI, c. VI.

descende de cet Agag que Saül fit prisonnier. Ces peuples nomades ne conservaient point, comme les Juifs, de tables généalogiques pour constater leur extraction. Ainsi, il est plus probable qu'il s'agit ici d'un lieu ou d'un personnage différent d'Agag l'Amalécite; d'où il résulte qu'il n'est point si clair qu'il y ait contradiction sur ce point entre les deux parties du livre d'Esther. On peut dire encore qu'au chapitre XVI, verset 10, le mot *Macédonien* est un terme générique, employé, comme on le voit en plusieurs endroits des Machabées, pour signifier un étranger. Et d'ailleurs, un homme de la postérité d'Agag a bien pu s'établir en Macédoine, et Aman descendre de lui et naître dans cette contrée. Enfin, Aman pouvait être Agagéen par sa mère et Macédonien par son père.

Nous le répétons, les protestants eux-mêmes ont recours à de semblables principes de solution, quand il s'agit de concilier les contradictions apparentes des livres de l'Écriture qu'ils tiennent pour divins et canoniques, et les raisons qu'ils font valoir alors ne sont pas plus fortes que celles qui nous servent à les combattre sur la question présente.

CHAPITRE DIXIÈME.

DU LIVRE DE JOB.

Observation préliminaire.

Le livre de Job paraît avoir reçu ce nom parce qu'il contient l'histoire et surtout les malheurs d'un homme appelé Job. Il n'y a point d'histoire dans nos livres saints contre laquelle on ait formé plus de difficultés; car, outre qu'on en conteste la réalité, on dispute encore sur la personne de Job, sur le temps auquel il a vécu, sur le pays qui l'a vu naître, sur son origine et sur sa religion. Parmi ces questions, nous n'agiterons ici que celles qui ont un but plus direct avec la nature de notre ouvrage, en renvoyant, pour les autres, aux commentateurs et aux critiques, qui tous les ont traitées fort longuement.

ARTICLE PREMIER.

Du texte original et des versions du livre de Job.

1. Plusieurs critiques ont prétendu que le livre de Job, étant plein d'arabismes, avait été écrit primitivement en arabe, et que l'hébreu que nous en avons aujourd'hui n'est qu'une traduction de cet original arabe. Mais, à notre avis, ce sont moins les arabismes qui abondent dans le livre de Job que les araméismes, c'est-à-dire les expressions chaldéennes et syriaques. D'ailleurs, comment le style, qui en est si

coulant, si beau, si parfait, pourrait-il appartenir à une simple version ? Une traduction ne porte-t-elle donc pas toujours l'empreinte de la gêne où se trouve nécessairement le traducteur, même le plus habile, par la difficulté de rendre fidèlement l'original qu'il veut faire passer dans une langue étrangère ? Pourrait-on bien prouver encore que ces prétendues expressions et locutions arabes ou araméennes ne se trouvaient pas primitivement dans la langue hébraïque, dont la Bible, c'est chose reconnue, ne nous a conservé que de simples débris? Enfin, dans un poëme tel que le livre de Job, l'auteur n'aurait-il donc pas pu employer des termes et des tournures de phrase usités plus particulièrement dans des idiomes si analogues à l'hébreu ?

2. La version des Septante est en plusieurs endroits très-différente du texte hébreu. D'abord on trouve à la fin des Bibles grecques et arabes une généalogie de Job et d'autres particularités sur son pays qui ne se lisent point dans le texte hébreu. En second lieu, suivant Origène, on trouvait souvent dans l'hébreu jusqu'à trois et quatre, et quelquefois quatorze, seize et dix-neuf versets de suite, qui manquaient dans le grec ; et d'un autre côté, il y avait dans les Septante plusieurs endroits qui ne se lisaient pas dans l'hébreu (1).

Les exemplaires de l'ancienne Italique ne différaient pas moins de l'hébreu que la version grecque, sur laquelle ils avaient été composés. Saint Jérôme nous assure qu'avant qu'il eût donné une nouvelle version latine du livre de Job, il y avait sept à huit cents versets de moins que dans l'hébreu (2). Il nous apprend en même temps qu'il ne s'est point borné à combler cette lacune, mais qu'il s'est efforcé de rendre plus clair ce qu'il y avait d'obscur dans cette ancienne version, d'en corriger ce qui avait été corrompu et altéré ; en un mot, de réparer toutes les fautes commises par les copistes (3).

ARTICLE DEUXIÈME.

Du sujet et du but du livre de Job.

1. Le livre de Job se compose de trois parties bien distinctes ; savoir : le prologue, le corps de l'ouvrage et l'épilogue. Le prologue est renfermé dans les deux premiers chapitres. Deux arrêts sont rendus dans le ciel. Dieu se présente à nous comme le régulateur de l'univers et le plus équitable des juges. Il permet à Satan de tenter Job son serviteur. Bientôt cet homme riche et vertueux se trouve accablé des plus terribles infortunes. Il perd tous ses biens, et une espèce de lèpre lui ronge tout le corps ; mais tous ces maux ne fondent à la fois sur lui que pour mettre sa vertu dans tout son jour. Le corps de l'ouvrage em-

(1) Origen. *Epist. ad African.* — (2) Hieron. 1 *Præfat. in libr. Job.* — (3) *Ibid. paulo inferiu*

brasse les trente-huit chapitres suivants. Job, dans l'abîme d'infortunes où il est tombé, se voit encore en butte à la haine et aux insultes de ses amis Éliphaz, Baldad et Sophar, qui engagent avec lui une longue discussion sur la cause de ses malheurs, et finissent par lui reprocher de se les être attirés par ses crimes. Job défend son innocence, et soutient que ses infortunes ont une cause impénétrable. Éliu, un quatrième ami de Job, répète en d'autres termes une grande partie de ce qu'ont dit les trois premiers; Job ne lui répond pas, mais il prie Dieu de lui répondre; et du milieu d'un tourbillon Dieu fait entendre sa voix, pour prouver que ses fins dans la création du monde sont inaccessibles à la faible intelligence des mortels.

2. Une lecture attentive du livre de Job ne permet pas de douter, ce semble, que l'auteur, en écrivant cette histoire, a eu pour but principal de faire voir que les causes pour lesquelles nous voyons quelquefois les hommes de bien en butte à l'adversité jusqu'au dernier instant de leur vie, tandis que les méchants jouissent de tous les avantages de ce monde, sont un secret impénétrable.

ARTICLE TROISIÈME.

De la réalité de l'histoire de Job.

Beaucoup d'anciens Juifs et plusieurs interprètes chrétiens modernes ont pensé que Job n'avait jamais existé et que son livre n'est qu'une parabole. D'autres, tels que Jahn et Rosenmüller, sans nier toutefois que Job ait existé, et que les principaux points de son histoire soient véritables, croient que de même que les poëtes prennent le sujet de leur poëme dans l'histoire, de même l'écrivain qui a composé le livre de Job a pris l'histoire d'un juste malheureux dont une tradition populaire avait conservé la mémoire (1). Enfin Huet, le P. Lamy (voy. plus bas, page 301) et Dupin, que Jahn prétend être en sa faveur, ne se sont peut-être pas exprimés assez exactement quand ils ont avancé que l'auteur de l'histoire de Job l'a traitée d'une manière poétique; qu'il l'a embellie, amplifiée et ornée de plusieurs circonstances. Pour nous, nous croyons que la vraie doctrine sur ce point se trouve exprimée dans les propositions suivantes.

PREMIÈRE PROPOSITION.

Job a réellement existé, et son livre n'est point une parabole.

1. Dans Ézéchiel (xiv, 14), on trouve Job nommé avec Noé et Daniel. « Si ces trois hommes, Noé, Daniel et Job, se trouvent au milieu de

(1) Rosenmüll. *Schol. in Job. Prolegom.* § 1. Jahn, *Introd.* § 190.

ce pays-là, ils délivreront leurs âmes par leur propre justice, dit le Seigneur des armées. » Or, lorsqu'on voit citer en exemple dans la même phrase, et pour la même fin, Job, Noé et Daniel, comme ayant été arrachés aux plus grands périls par une faveur spéciale de Dieu, il faut bien qu'ils aient réellement existé tous les trois; autrement, et si Job était un personnage d'invention, la vérité se trouverait tellement mêlée au mensonge, qu'il serait difficile de l'en distinguer; au lieu qu'en lisant le texte qu'on vient de rapporter, il ne s'élève pas dans l'esprit le plus léger doute sur la réalité de ces trois personnages. Et qu'on ne dise pas que tout ce qu'on peut inférer de ce passage d'Ézéchiel *c'est qu'il a pu exister autrefois un homme quelconque du nom de Job, célèbre par sa piété*; car d'abord l'antiquité sacrée n'a jamais connu d'autre Job que celui qui est le héros de notre livre; ensuite, lors même qu'aux personnages véritables on en mêle de fictifs, il existe certains indices au moyen desquels on peut distinguer la réalité de la fiction. On lit encore dans le livre de Tobie (II, 12): « Dieu permit que cette épreuve lui arrivât, afin que sa patience servît d'exemple à la postérité, comme celle du saint homme Job. » Mais cet éloge de la patience de Job n'est-il pas encore une preuve qu'il a existé tel que nous le dépeint l'histoire qui porte son nom? Il est vrai que les partisans de la parabole disent que le verset 12 qu'on vient de citer ne se trouve ni dans le texte grec, ni dans les versions syriaque, arabe et hébraïque; qu'en conséquence il ne peut être regardé que comme une interpolation. Mais il est très-possible que le verset cité ait été omis par inadvertance dans le texte grec, et qu'ainsi il ait manqué dans toutes les versions faites sur ce texte. Nous défions du moins les critiques que nous combattons de fournir une preuve satisfaisante du contraire. L'apôtre saint Jacques dit dans son épître (v, 11): « Vous voyez que nous les appelons bienheureux de ce qu'ils ont tant souffert. Vous avez appris aussi quelle a été la patience de Job, et vous avez vu quelle a été la fin du Seigneur; car le Seigneur est plein de compassion et de miséricorde. » Or, en rappelant aux Juifs la patience de Job et la récompense accordée à sa vertu, saint Jacques prouve qu'il croyait à l'existence de Job et aux faits que contient son histoire comme à des réalités; autrement il n'aurait point exhorté les fidèles à imiter l'exemple de ce saint homme. « Certes, dit D. Ceillier, il est contre toute sorte d'apparence que le Saint-Esprit voulant proposer aux hommes l'exemple d'une patience consommée, ait emprunté pour cela une histoire feinte, comme si, par le secours de sa grâce, il n'aurait pu affermir la constance de l'un de ses serviteurs pour en former un modèle accompli de cette vertu. Un procédé de cette nature était également indigne de Dieu et inutile à l'homme. On sait, et l'expérience le confirme tous les jours, que l'homme ne se laisse pas toucher aisément

par des exemples de vertu qui ne sont que dans la spéculation, et qu'en vain l'exciterait-on à souffrir par la vue de la patience d'un personnage feint et qui n'exista jamais (1). »

2. Origène, Tertullien, saint Cyprien, saint Basile, saint Chrysostome, saint Jérôme, saint Ambroise, saint Augustin, saint Grégoire le Grand, et autres, ont parlé de Job, de celui dont l'Écriture nous offre le portrait, et l'on ne voit pas qu'ils aient le moins du monde douté de son existence. Nos adversaires, il est vrai, prétendent éluder la force de ce témoignage, en disant qu'aucun père, avant la fin du VIe siècle, époque à laquelle saint Grégoire le Grand fit paraître son livre de *Morales* sur Job, n'écrivit *ex professo* sur ce personnage, et qu'en conséquence c'est inutilement qu'on allègue l'unanimité des pères à cet égard. Mais les écrits de ces pères prouvent du moins qu'ils croyaient que Job avait réellement existé. Il n'était pas nécessaire qu'ils écrivissent *ex professo* sur un point quelconque des saintes Écritures, pour que l'on connût leur opinion sur ce point ou sur tout autre.

3. La pratique de l'Église chrétienne prouve encore que Job a réellement existé, puisqu'elle a inscrit son nom dans les plus anciens martyrologes. Les Grecs, en effet, l'honorent le 6 mai, ainsi que les chrétiens de l'Arabie, de l'Éthiopie, de l'Égypte, de la Russie, et les Latins placent sa fête au 10 du même mois.

4. Enfin, le livre de Job porte en lui-même tous les caractères d'un récit vraiment historique, et il n'en contient aucun de ceux qui conviennent à une parabole. En effet, non-seulement les personnages y sont nommés, mais encore toutes les circonstances s'y trouvent déterminées de la manière la plus précise. Ainsi, outre les noms propres de Job, de sa femme et des ancêtres de ses amis, on y voit le dénombrement exact de ses fils, de ses filles et de ses différents troupeaux. Le pays qui l'avait vu naître, et où il faisait sa demeure, y est également marqué. Enfin, cette histoire entre dans les détails les plus minutieux sur la conduite particulière de Job, sur la manière dont il se comportait envers ses enfants et ses serviteurs, sur le nombre des années qu il vécut depuis le rétablissement de sa santé et de sa fortune, et sur une multitude d'autres particularités qui ne conviennent nullement à une simple parabole.

Difficultés proposées contre la réalité de l'histoire de Job, et Réponses a ces difficultés.

Obj. 1° Si l'histoire de Job était un fait vraiment historique, Joseph n'aurait pas manqué d'en parler dans ses Antiquités. Or, il a gardé sur ce point un silence absolu.

(1) *Hist. génér. des auteurs sacrés*, etc. t. I, p. 200.

Rép. Il n'est point certain que Joseph ait passé sous silence l'histoire de Job; car cet écrivain reconnaît, comme tous les Juifs, vingt-deux livres canoniques. Or, on ne voit pas comment il admettrait ce nombre, s'il n'y supposait point le livre de Job. D'un autre côté, pouvait-il se croire obligé d'insérer dans ses Antiquités judaïques une histoire dont le héros est étranger à la nation juive, et qui, par conséquent, n'intéressait pas cette nation? Mais que d'événements réels qui entraient plus naturellement dans son sujet, et dont il n'a fait pourtant aucune mention! A-t-il dit, en effet, un seul mot de l'inceste de Juda et de Thamar; de l'homicide commis par Moïse sur la personne d'un Égyptien, de l'adoration du veau d'or, de la nuée qui servait de guide aux Israélites durant le jour, et de la colonne de feu qui les éclairait pendant la nuit? Cependant on ne se croit point en droit pour cela de reléguer ces faits parmi les fictions et les paraboles. Enfin, le silence de l'historien Joseph, en supposant qu'il pût être constaté, ne serait jamais qu'un argument négatif qui ne saurait prévaloir contre le témoignage exprès et positif de Tobie, d'Ézéchiel et de l'apôtre saint Jacques, que nous venons de citer dans l'exposé de notre proposition.

Obj. 2° Il est évident que le récit du conseil que Dieu tient avec ses anges, et auquel assiste Satan, ne peut être un fait historique. Or, si ce prologue, qui est la base de toute l'histoire, n'est pas historique, le corps même du livre ne l'est pas davantage.

Rép. Ce raisonnement est aussi mal fondé dans son principe que dans la conséquence peu logique qu'on en déduit. Nous ferons remarquer la fausseté des prémisses dans la proposition suivante. Quant à la conclusion, une seule observation suffit pour la réfuter; c'est qu'elle est tout à fait gratuite. Jamais, en effet, nos adversaires ne prouveront, surtout en partant de leurs idées, que l'auteur du livre de Job n'a pu écrire une histoire véritable en la faisant précéder d'un prologue allégorique, qui est pour le lecteur une sorte de clef au moyen de laquelle il pénètre plus avant dans l'intelligence des faits historiques qui lui sont racontés. On a toujours distingué dans les historiens le fond même de leurs ouvrages, qui se compose d'événements réels et positifs, et les questions philosophiques ou morales, qui leur servent d'avant-propos. Or, ces réflexions philosophiques et morales peuvent ne porter que sur de simples allégories, sans que le lecteur soit en droit de tenir pour pures fictions les faits historiques qui composent le corps même de l'histoire, et dont la réalité lui est d'ailleurs démontrée par des preuves incontestables de plus d'un genre. D'ailleurs les passages qu'on nous objecte ne constituent point le prologue tout entier, ils n'en forment qu'une partie, et tout ce que l'on pourrait à la rigueur en conclure, c'est que cette narration n'est

pas dans son entier une histoire proprement dite, et que l'auteur, en sa qualité de poëte, y a mêlé quelques ornements.

Obj. 3° Le style si pompeux et si recherché du livre de Job ne convient nullement à une histoire véritable. Comment croire que le héros de ce poëme, en proie aux douleurs les plus vives, ait pu, de la poussière sur laquelle il était étendu, adresser à ses amis des discours si longs et si bien travaillés, et que ceux-ci, prenant la parole à leur tour, lui aient répondu sur le même ton et dans le même style? Comment croire encore que Dieu soit réellement venu dans un tourbillon parler si longtemps à Job, et toujours en style poétique, pour mettre fin au débat qui s'était élevé entre lui et ses amis?

Rép. Ce raisonnement ne prouve nullement que le livre de Job soit une fiction morale, et que Job lui-même n'ait jamais existé. Nous le répétons, vu que cette objection est la même pour le fond que la précédente, tout ce que nos adversaires pourraient à la rigueur inférer de ces longs et beaux discours, c'est que les vers sublimes que Job adresse à ses amis et à Dieu, et ceux qu'ils lui répondent, ne sont ni de Job, ni de ses amis, ni de Dieu, mais qu'ils sont de l'auteur du livre, qui s'étant emparé des discours réellement prononcés par les personnages auxquels il les attribue, les a mis en vers (1) et les a disposés dans cet ordre admirable, qui fait de ce poëme le plus bel ouvrage poétique que l'on ait jamais composé. Quant à l'intervention de Dieu, si elle devait être un motif de nier la réalité du récit de Job, il faudrait nécessairement rejeter toutes les histoires tant de l'Ancien que du Nouveau Testament. Cette révélation d'ailleurs n'a rien qui soit indigne de la Divinité; elle a pour but principal d'apprendre aux hommes que les voies de la Providence sont impénétrables, et qu'il doit par conséquent s'y soumettre, en les adorant en silence. Le tourbillon était sans doute une nuée accompagnée de quelque tempête, que l'ange qui parlait en la personne de Dieu excita pour inspirer la frayeur et le respect, comme nous voyons que le Seigneur fit lorsque, voulant donner sa loi aux hommes, il couvrit la montagne de Sinaï d'une nuée très-épaisse, et rendit ses oracles au milieu d'un grand bruit (Exod. XIX).

Obj. 4° La régularité qu'on observe constamment dans les nombres annonce un poëte qui coordonne sa matière à volonté, plutôt qu'un historien qui se conforme à l'exacte vérité des choses; la signification même des noms propres ne permet pas de douter que le livre de Job ne soit une simple parabole.

(1) Nous nous servons ici du mot de *vers*, pour parler le langage ordinaire; voyez ce que nous avons dit sur les prétendus vers hébreux dans notre *Introduct. histor. et crit.* t. II, p. 211-213.

Rép. Il est vrai qu'on remarque beaucoup de nombres ronds dans le livre de Job ; mais sur quoi fondés nos adversaires contesteraient-ils la véracité de l'auteur sur ce point? Quelles preuves pourraient-ils alléguer pour le convaincre d'inexactitude? D'ailleurs il n'est nullement nécessaire d'admettre ces nombres dans la rigueur des termes qui les expriment, puisque les critiques les plus sévères reconnaissent que les écrivains sacrés, sans préjudicier en rien à la vérité de l'histoire, négligent souvent des quantités fractionnaires pour n'employer que des nombres ronds. Pour ce qui est des noms propres du livre de Job, quand bien même il s'en trouverait quelques-uns ayant une signification analogue aux faits de cette histoire, on devrait s'en étonner d'autant moins, que dans les autres livres de l'Ancien Testament il en existe beaucoup de cette espèce, comme Abel, Noé, Abraham, etc. Enfin, il n'est pas permis d'ignorer que tous les noms propres en hébreu sont significatifs, et qu'ils peuvent avoir par là même un rapport plus ou moins marqué avec les événements (1).

Passons à la seconde proposition : si elle ne paraît pas incontestable, elle est du moins plus conforme aux principes que nous avons émis sur l'inspiration de l'Écriture et que nous tenons pour vrais (2), c'est-à-dire que nous regardons l'opinion énoncée dans cette proposition comme plus sûre (*tutior*).

DEUXIÈME PROPOSITION.

Tous les faits et les discours contenus dans le livre de Job sont réels.

Il faut se rappeler que les critiques que nous combattons ici prétendent qu'il n'y a de certain et de réel dans l'histoire de Job que les principaux faits ; c'est-à-dire qu'il y a eu en effet un homme de bien du nom de Job, qui, ayant été réduit à une extrême misère par la perte de ses biens et de ses enfants, et par sa maladie, a supporté ses malheurs avec résignation, et qu'il a été rétabli ensuite dans une grande prospérité : mais que tous les autres traits, tels que le conseil que Dieu tient avec ses anges et dans lequel le démon cherche à rendre la vertu de Job suspecte, tels encore que les longs discours qu'on met dans la bouche des personnages qui figurent dans cette histoire, n'ont été ajoutés que pour en embellir le fond.

1. Si dans l'histoire que nous examinons on ne devait tenir pour réels et vraiment historiques que les faits principaux, il en résulterait que le livre de Job présenterait un composé de vérités et de fictions,

(1) Nous croyons devoir faire observer ici que les explications que l'on donne assez communément des noms propres du livre de Job sont pour la plupart fausses ou au moins très-incertaines ; ce qui détruit toute la force de l'objection. — (2) Voyez l'*Introd. générale*, ch. I, art. II.

sans qu'il y eût aucun moyen de les distinguer; car l'auteur ne met lui-même aucune différence, sous ce rapport, dans sa manière de narrer; il est aussi affirmatif dans les faits secondaires que dans celui qui constitue le fondement de son histoire. Or, peut-on supposer qu'un auteur qui écrit sous l'inspiration de l'Esprit saint, raconte sur le même ton et de la même manière les faits réels et les événements supposés, c'est-à-dire le vrai et le faux? Et s'il en était ainsi, n'aurait-on pas le droit non-seulement de révoquer en doute son inspiration, mais même de l'accuser de manque de sincérité et de bonne foi? Les faits sur lesquels on insiste plus particulièrement ne sont ni moins vrais ni moins réels que tous les autres. En effet, l'auteur de Job, que nous croyons divinement inspiré, ne distingue nullement deux espèces de faits dans sa narration; il les met tous sur la même ligne; il ne lui est pas même échappé un seul mot qui puisse autoriser à faire une semblable distinction. Cette observation, que nous avons déjà faite, est très-importante; c'est pour cela que nous la répétons dans cette preuve, où elle trouve d'ailleurs tout naturellement son application. Mais s'il n'est pas permis de reconnaître dans le livre de Job deux classes différentes de faits, dont les uns seraient réellement historiques et les autres de pure invention, il faut nécessairement distinguer dans tous la substance même, et la forme qui lui sert comme d'enveloppe. Or, en partant de cette distinction, qui est commune à tous les faits rapportés dans la Bible, nous pouvons dire que le conseil que Dieu tient avec ses anges, et auquel assiste Satan, est, dans sa substance, un fait réel que Dieu a fait connaître et auquel l'auteur du livre de Job a donné une forme allégorique. Or, de ce qu'un fait doit être expliqué métaphoriquement, il ne s'ensuit point qu'il faille en considérer le fond comme une pure fiction. Ainsi, par exemple, on ne doit pas entendre à la lettre le passage de la Genèse (XI) où il est dit que Dieu descendit du ciel pour confondre le langage des constructeurs de la tour de Babel; et cependant la confusion des langues elle-même qui s'opéra dans cette circonstance n'est en aucune manière une simple fiction. Seulement l'expression *descendre du ciel* marque ici l'intervention positive de Dieu dans cette confusion.

2. Quant aux discours, après avoir également distingué la substance de la forme, qui consiste dans le style et l'arrangement des pensées, nous dirons que comme l'auteur nous affirme positivement qu'ils ont été tenus par les personnages auxquels il les attribue, il y aurait de la témérité à prétendre qu'il en a inventé lui-même le fond et la substance; car, de quelque manière que nos adversaires expliquent la chose, il sera toujours vrai de dire, dans leur opinion, que l'auteur nous trompe, lorsque, pour mieux prouver la patience et la résignation parfaite de Job, il lui prête ces belles paroles qu'il a lui-

même inventées : « C'est Dieu qui me l'a donné : c'est Dieu qui me l'a ôté; que son saint nom soit béni ; » lorsque encore il nous assure positivement que c'est Dieu qui dit à Éliphaz de Théman : « Ma fureur s'est allumée contre toi et contre tes deux amis, parce que vous n'avez point parlé devant moi selon la vérité, comme l'a fait Job mon serviteur, » tandis que c'est lui-même qui a imaginé ce jugement. Qu'Homère et Virgile mettent dans la bouche de leurs héros et de leurs divinités des discours et des harangues qu'ils ont eux-mêmes composés, il n'y a rien là qui puisse tromper le lecteur, puisqu'il s'attend à ne trouver dans l'Iliade et dans l'Énéide que des fictions poétiques, et qu'il sait d'avance à quoi s'en tenir sur les dieux et les déesses, et leur intervention dans les histoires qui y sont racontées ; mais qu'un écrivain reconnu par une autorité infaillible pour divinement inspiré, et dont le livre est proposé par cette même autorité pour servir de règle dans tout ce qui concerne la foi et les mœurs, qu'un tel écrivain, disons-nous, voulant donner à ses instructions la sanction de l'autorité divine, invente des discours et des maximes, et les attribue à Dieu, c'est, il nous semble, chercher à en imposer à ses lecteurs et à tromper la simplicité de leur foi. S'il était vrai que l'auteur de ce livre eût composé lui-même les discours qu'il prête à Job, il se serait bien gardé de le faire souvent parler de la manière la plus étrange, en mettant dans sa bouche des paroles qui forment un singulier contraste avec le caractère sous lequel il veut nous le faire envisager. « Un auteur qui aurait dessein de représenter un prodige de patience, tel qu'était Job, dit judicieusement Sacy, pourrait-il croire raisonnablement nous en donner une idée fort avantageuse, que d'exprimer ses sentiments d'une manière qui paraît plus propre à nous faire concevoir qu'il perdit enfin patience (1) ? » Il est certain que lorsqu'on examine avec les yeux de la critique littéraire non-seulement les discours de Job, mais encore ceux de ses amis, on y trouve des défauts et des imperfections qui s'expliquent aisément par la position particulière de ces personnages, mais dans lesquels un auteur quelconque qui aurait composé lui-même ces discours ne serait jamais tombé.

Ainsi, il n'est pas un seul fait rapporté dans le livre de Job qu'on ne doive regarder, quant au fond, comme réel et véritable; de même, il n'est aucun discours qui n'ait été prononcé en substance par le personnage auquel l'attribue l'auteur de ce livre.

SCHOLIE.

Parmi les critiques qui ont attaqué la réalité de l'histoire de Job, les uns ont nié l'existence même de ce saint homme et ont regardé

(1) Sacy, *Préface sur Job.*

tout le contenu de son livre comme une fiction morale, et les autres ont admis comme véritable une partie des faits; mais il n'est pas aussi facile de distinguer jusqu'à quel point les critiques de cette dernière classe se trouvent opposés au sentiment que nous venons de soutenir dans notre deuxième proposition, vu qu'ils semblent n'avoir pas tous les mêmes idées, et que plusieurs d'entre eux ne se sont pas exprimés assez clairement pour que nous osions porter un jugement sur leur véritable opinion. Nous dirons seulement que le sentiment de Rosenmüller et de Jahn nous semble plus hardi que ceux de Huet, du P. Lamy et de Dupin, quoique Jahn cite ces trois critiques en sa faveur (1). Quant au P. Lamy en particulier, il se borne à dire, en parlant du livre de Job, que la lecture en serait utile aux peuples, quand même Job n'aurait jamais existé; et quelques lignes plus bas, il ajoute, sans aucune réflexion, qu'il y a des critiques qui croient que les livres de Job, de Tobie et de Judith sont des paraboles.

ARTICLE QUATRIÈME.

De l'auteur du livre de Job.

Les sentiments sont très-partagés sur l'auteur du livre qui porte le nom de Job. Origène, saint Grégoire le Grand, Suidas et quelques autres, qui attribuent ce livre à Job lui-même, fondent principalement leur opinion sur ce qu'il dit (chap. XIX, 23) : « Qui m'accordera que mes paroles soient écrites ? Qui me donnera qu'elles soient tracées dans un livre, qu'elles soient gravées sur une lame de plomb avec une plume de fer, ou sur la pierre avec le ciseau? » Mais, par ces paroles, Job veut seulement exprimer jusqu'à quel point il est persuadé de la vérité de ce qu'il a avancé. Il ne s'agit nullement ici d'un livre ordinaire que Job ait l'intention ou le désir d'écrire, et ce passage ne prouve pas davantage que Job soit lui-même l'auteur du livre qui porte son nom. D'autres veulent qu'il soit d'Isaïe, à cause de la ressemblance qu'ils croient observer entre le style de cet ouvrage et celui du prophète; quelques-uns l'attribuent à Daniel; et saint Grégoire de Nazianze, au rapport de Polychronius, le regardait comme l'ouvrage de Salomon; Warburton, suivi par l'école des capucins hébraïsants de Paris, prétendait qu'il avait été composé durant la captivité de Babylone. Toutes ces opinions ont été abandonnées comme dénuées de fondement. Mais il en est une qui a obtenu un grand crédit dans ces derniers temps, c'est celle qui place la composition du livre au temps de Salomon. Parmi toutes les raisons qu'on a fait valoir en faveur de ce sentiment,

(1) Voyez Rosenmüll. *Schol. in Job. Prolegom.* § 1. Jahn, *Introd.* § 190. Huet, *Demonstr. evang.* Propos. IV. *de lib. Job.* § 4. Lamy, *Apparat. bibl.* l. II, c. II, p. 335.

la seule qui ait quelque apparence de vérité à nos yeux, c'est la variété et l'étendue des connaissances dont l'auteur fait preuve dans ce beau poëme, et qui suppose nécessairement un siècle fort éclairé et un progrès très-avancé dans la civilisation ; car on y voit déjà connus la science des astres, l'exploitation des mines, l'histoire naturelle, l'architecture des palais, l'usage des instruments de musique, des vases précieux, des armes de guerre, telles que la tortue, etc. ; enfin il règne dans tout le poëme un art, une régularité, une convenance, qui supposent encore qu'à l'époque où il a été composé les hommes avaient fait de grands progrès dans la poésie et dans l'éloquence. D'où l'on a conclu, que comme il n'y a point de siècle dans lequel tant de connaissances et une culture d'esprit aussi avancée puissent mieux convenir qu'à celui de Salomon, il faut nécessairement reconnaître que c'est dans cette période de l'histoire des Hébreux que le livre de Job a été composé. Mais Jahn (1) a assez bien prouvé, ce nous semble, que toutes ces connaissances existaient longtemps auparavant en Égypte, et qu'on les retrouvait presque toutes dans le Pentateuque. Ajoutons que si le livre de Job avait été écrit sous Salomon, il faudrait l'attribuer à ce prince lui-même, car personne, à son époque, n'a possédé comme lui les connaissances si étendues et si variées que l'on admire dans ce poëme. Or il n'y a pas la moindre apparence qu'il en soit l'auteur, car l'écrivain du troisième livre des Rois, qui fait avec tant de soin l'énumération des ouvrages de ce prince, puisqu'il désigne ses proverbes, ses cantiques, son histoire naturelle (IV, 32, 33), ne parle nullement du livre de Job, qu'il n'eût certainement point omis dans cette liste, si Salomon en eût été réellement l'auteur.

Mais l'opinion qui paraît avoir été la plus généralement admise jusqu'à ces derniers temps, c'est celle qui attribue ce livre à Moïse. Cependant tous ceux qui la soutiennent ne s'accordent pas entièrement entre eux ; car il en est un assez grand nombre qui prétendent que, bien que Moïse ait rédigé ce poëme dans sa forme actuelle, il s'est servi pour le composer des mémoires écrits par Job lui-même, et que sous ce rapport Job doit être considéré comme le premier auteur de l'ouvrage qui porte son nom. Pour nous, nous sommes assez porté à croire que Job a composé lui-même le fond de l'ouvrage, parce qu'il n'y a guère que lui qui ait pu rapporter avec exactitude tous les discours, tous les dialogues et une multitude d'autres traits que nous y lisons ; mais nous n'admettons point pour cela que l'écrivain sacré qui a donné à ce premier travail sa forme actuelle n'ait été qu'un simple traducteur. Quant au nom de cet écrivain, ou au temps auquel il a vécu, les caractères intrinsèques du poëme peuvent d'autant moins

(1) Voyez l'*Introduction* de Jahn, dans la grande édition allemande.

nous en fournir des indices certains, que les critiques les plus habiles s'en sont également servis pour établir les opinions les plus opposées. Nous ne nous prononcerons donc point sur l'auteur du livre de Job, ni sur l'époque à laquelle il a été composé, nous dirons seulement qu'à la manière dont les mœurs et les usages y sont décrits, on doit le rapporter à des temps très-anciens. Nous ajouterons que les connaissances dont l'auteur fait preuve nous ont toujours paru beaucoup moins étendues et moins perfectionnées dans le livre même que dans les ouvrages des critiques, où elles sont présentées sous une couleur scientifique qu'elles n'ont réellement pas. Il y a, par exemple, une foule de termes fort simples et fort naturels en eux-mêmes, mais qui, pris sous le point de vue scientifique, auquel l'auteur peut n'avoir jamais pensé, expriment des sens profonds et des idées d'un ordre très-élevé. Le plan lui-même et l'ordonnance du poëme n'ont rien de bien recherché; et quoique dans son ensemble il offre un ouvrage admirable, il pèche sous plus d'un rapport, dans ses détails, contre les règles de l'art. En un mot, le poëme de Job est, selon nous, plein de beautés, mais de beautés naturelles qui viennent plutôt de la nature même de la langue dans laquelle il est écrit, et des sujets sublimes qu'on y traite, que du talent extraordinaire de l'auteur, et de la supériorité du siècle dans lequel il a été composé.

ARTICLE CINQUIÈME.

De la divinité du livre de Job.

La divinité du livre de Job se trouve suffisamment prouvée par les raisons que nous avons déduites dans le premier chapitre de l'*Introduction générale*, où nous avons traité de l'inspiration des livres de l'Ancien Testament; voyons cependant les difficultés qu'on a opposées à l'autorité divine du livre de Job en particulier.

Difficultés proposées contre la divinité du livre de Job, et Réponses à ces difficultés.

Obj. 1° Ce qui doit empêcher d'accorder au livre de Job l'autorité de l'inspiration divine, c'est qu'on voit dans les discours de Job lui-même, et dans ceux de ses amis, des emportements et des excès plus propres à ruiner la foi qu'à édifier la piété.

Rép. Cette difficulté est plus spécieuse que solide. En effet, ces emportements et ces excès que l'on nous objecte ne sont point proposés par l'écrivain sacré comme des sujets d'édification; en les consignant dans son livre, il fait l'office de simple rapporteur. On peut dire même que, loin de vouloir les excuser, il en fait la plus juste censure possible, puisqu'il nous représente DIEU lui-même réformant et rectifiant

tout ce qu'il pouvait y avoir de répréhensible dans les entretiens de Job et de ses amis.

Obj. 2° Cependant Job est évidemment proposé par l'auteur comme un modèle de patience. Or, les emportements auxquels il se livre ne sont-ils pas opposés à cette belle vertu ?

Rép. Job, il est vrai, nous est proposé pour modèle de patience par Tobie, Ézéchiel et l'apôtre saint Jacques, aussi bien que par l'auteur de son histoire; mais c'est principalement dans sa soumission à la main de Dieu qui le frappait, et dans la résignation qu'il montra lorsqu'il apprit la perte de ses biens et de ses enfants, et qu'une horrible lèpre se répandit sur tout son corps. Et une preuve sensible qu'il ne nous est point proposé pour modèle dans la dispute qu'il eut avec ses amis, c'est le soin avec lequel son historien fait observer que Dieu le reprit des excès auxquels il s'était laissé emporter, et qu'il en fit lui-même pénitence dans la cendre et la poussière. D'ailleurs il ne faut pas perdre de vue que les plaintes de Job sont écrites en style oriental et poétique ; et, par conséquent, on ne doit voir dans ses imprécations que ces expressions emphatiques qu'arrachent si ordinairement aux Orientaux une vive douleur, une sombre mélancolie, et dont la véritable signification doit s'apprécier moins par le sens rigoureux des termes, que par la disposition de celui qui parle. C'est ainsi qu'on explique les expressions qui paraissent si violentes et si outrées dans les Psaumes, dans Jérémie, dans Jonas, etc. (1). Enfin, comme le remarque D. Ceillier : « Si Job ne s'était pas servi d'expressions aussi vives et aussi fortes pour exprimer sa douleur, il ne nous en aurait pas tracé une vraie image, et peut-être que ceux pour qui il écrivait n'en auraient pas tiré une si grande édification. On eût pu même croire, selon la pensée de saint Chrysostome, que sa vertu n'aurait été qu'une stupidité et une insensibilité qui n'eût mérité aucune louange (2). »

Obj. 3° L'auteur de ce livre n'est guère d'accord avec lui-même ; car, après nous avoir représenté Job comme un homme juste, et qui n'a point péché par ses lèvres, il nous le montre avouant sa faute. Il est aussi peu constant dans le rôle qu'il fait jouer à la Divinité elle-même, puisque nous voyons Dieu blâmer d'abord Job à cause de ses discours, et déclarer ensuite que ses amis n'ont point parlé dans la vérité comme lui. Or un auteur divinement inspiré ne saurait tomber dans de pareilles contradictions.

Rép. Il n'y a que des esprits prévenus qui puissent apercevoir ces prétendues contradictions. Et d'abord, quand bien même Job aurait péché dans cette occasion, il ne s'ensuivrait nullement qu'il ne méri-

(1) Voyez entre autres passages, Ps. LIV, 16 ; LXVII, 5-11; LVIII, 5, 23-25. *Jer.* XX, 14. *Jon.* IV, 1, 9. — (2) *Hist. génér. des auteurs sacrés*, etc. t. I, p. 203.

terait plus le titre de juste. Quelques efforts que l'on fasse pour exagérer sa faute, on ne pourra jamais prouver qu'il a péché mortellement ; car, bien qu'il y ait quelque excès dans ses plaintes, et un peu trop de hardiesse à en appeler au tribunal de Dieu, il défend constamment la vérité, il reconnaît toujours le souverain domaine de Dieu sur lui, et il fait profession ouverte de ne jamais abandonner son culte. Et si en exhalant sa douleur il est entraîné au delà des justes bornes, il y a plus d'une raison pour excuser ou au moins pour atténuer sa faute. D'abord les maux qu'il souffre sont extrêmes. En second lieu, loin de trouver dans ses amis les consolations qu'il a tout droit d'en attendre, il n'en reçoit que les outrages les plus injustes et les plus cruels. Troisièmement, le sentiment de son innocence et l'horreur des crimes qu'on lui imputait, devaient naturellement exciter en lui la plus vive indignation. Quatrièmement, toutes ses plaintes étant exprimées, comme nous l'avons dit en répondant à l'objection précédente, en style poétique et oriental, on ne doit point prendre à la lettre toutes ses paroles, vu que la poésie orientale est extrêmement hyperbolique. Cinquièmement enfin, si, comme nous venons encore de le remarquer, l'auteur ne se fût point servi d'expressions aussi fortes et aussi vives pour exprimer la douleur de son héros, il serait resté trop au-dessous de la vérité dans le tableau fidèle qu'il devait en tracer, et il aurait manqué en partie le but pour lequel l'Esprit saint dirigeait sa plume. L'auteur n'est pas plus inconséquent dans la conduite qu'il fait tenir à la Divinité. Job, accablé de maux, se plaint trop amèrement, et Dieu le reprend de cette faute ; injustement accusé de crimes dont il se sent innocent, il ne croit pouvoir mieux se justifier aux yeux de ses accusateurs qu'en faisant un appel au tribunal du juge suprême, et ce juge lui reproche sa trop grande présomption ; mais comme dans tout le débat Job a constamment maintenu les véritables principes, tandis que ses adversaires s'en sont écartés en soutenant que le ciel n'afflige jamais les justes, et qu'il ne punit que les méchants, Dieu déclare que son serviteur est le seul qui ait parlé selon la droiture de la vérité.

Obj. 4° Comment peut-on dire que le livre de Job a été divinement inspiré à son auteur, quand les discours d'Éliphaz, de Baldad, de Sophar et d'Éliu, qui en forment une partie considérable, sont faux pour la plupart, et injurieux à la justice et à la sagesse de Dieu, et quand le Seigneur lui-même les taxe d'impudence et de peu de droiture?

Rép. Pour qu'un livre ait été divinement inspiré à son auteur, il n'est nullement nécessaire que tout ce qu'il contient le soit aussi. Car, s'il devait en être ainsi, il faudrait effacer du nombre des saintes Écritures la plupart des livres tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, puisqu'ils rapportent des discours et des paroles prononcés par des im-

pies, qui évidemment n'étaient pas favorisés du secours surnaturel dont nous parlons. Il faudrait, par exemple, rejeter comme profane le livre de l'Exode, parce qu'on y lit les impiétés de Pharaon et les murmures du peuple juif; celui des Psaumes, où les méchants nient si souvent l'existence de Dieu et l'action de la Providence; celui de la Sagesse, qui renferme les faux raisonnements et les mauvaises doctrines des hommes pervers. Enfin, il faudrait encore rayer du catalogue des écrits sacrés tout le Nouveau Testament; car les Évangiles, les Actes des Apôtres, aussi bien que les Épîtres et l'Apocalypse même, rapportent expressément les blasphèmes des Juifs et les impiétés des gentils. Mais pour qu'un livre mérite le titre de divinement inspiré, il suffit que l'Esprit saint ait excité et déterminé son auteur à écrire, et qu'il ait dirigé ensuite sa plume de manière à ce qu'il ne commît aucune erreur. Ainsi, l'histoire de Job peut être un livre inspiré, quoique les discours de ses amis et même quelques passages des siens soient répréhensibles. Cette observation est d'autant mieux fondée, que l'auteur a soin de faire ressortir la censure que Dieu lui-même a faite de ces discours. De là, la judicieuse remarque de D. Ceillier : « Au reste, quelque erronés et quelque impies que soient les discours des amis de Job, ils ne peuvent porter aucun préjudice à la piété des fidèles, dès là que Dieu même les a condamnés, et qu'il a rectifié et réformé tout ce qu'il pouvait y avoir de mal digéré dans les discours de Job (1). »

SCHOLIE.

Quoique l'auteur du livre de Job ait été inspiré par l'Esprit saint pour rapporter les discours d'Éliphaz, de Baldad, de Sophar et d'Éliu, ces discours ne contiennent pourtant point une doctrine divine, puisqu'il est certain que quand les amis de Job les ont prononcés, ils étaient eux-mêmes privés de ce don surnaturel, comme le prouve suffisamment le reproche que Dieu leur fait de n'avoir point parlé selon la vérité. D'où il résulte que ces discours n'ont aucune autorité pour confirmer les vérités de la foi. Il est vrai qu'on y lit des choses fort belles et d'une vérité incontestable, et que le défaut de toutes les maximes qu'on y trouve vient moins de leur fausseté que de leur mauvaise application ou de leur trop grande généralité. C'est pourquoi on peut citer les vérités qu'on découvrira dans ces discours, mais elles n'auront jamais une autorité divine. Il en est tout autrement des discours de Job; Dieu ayant justifié les principes qu'il avait avancés, on peut regarder comme munie du sceau de l'autorité divine la substance de ces principes (2).

(1) *Hist. génér. des auteurs sacrés*, etc. t. I, p. 204. — (2) Nous disons *la substance de ces principes*, parce que l'approbation que Dieu donne aux discours de Job tombe

CHAPITRE ONZIÈME.

DES LIVRES DES MACHABÉES.

Observation préliminaire.

Nous avons quatre livres sous le nom des Machabées; mais le troisième et le quatrième étant apocryphes, nous ne nous en occuperons pas dans ce chapitre. Les livres des Machabées sont ainsi appelés parce qu'ils contiennent l'histoire des fils de Mathathias, illustre héros de la nation juive, et dont l'un, Judas, avait pour surnom *Machabée*, ou, suivant le grec, *Maccabée* (ὁ Μακκαβαῖος) (1). Les Juifs, lorsqu'ils parlent des livres des Machabées, les désignent sous le titre de SÉFER HASCHEMOUNÎM OU HASCHEMANNÎM (ספר חשמנים), c'est-à-dire *livre des Hasmonéens* ou *Asmonéens*, probablement parce que c'était le nom patronymique de la famille de Mathathias, comme on le voit dans l'historien Joseph (2).

ARTICLE PREMIER.

Du texte original et des principales versions des livres des Machabées.

1. Le premier livre des Machabées a été primitivement composé en syro-chaldéen, dialecte qui avait beaucoup d'affinité avec l'hébreu, ancienne langue des Juifs, et a, par cela même, conservé le nom de langue hébraïque. En effet, sans parler du grand nombre d'hébraïsmes

évidemment sur le fond même des principes que ce saint homme a émis dans sa controverse, et non sur toutes les expressions dont il s'est servi pour les défendre, puisque DIEU reprend plusieurs de ces paroles, et que lui-même les rétracte et en fait pénitence. — (1) L'opinion la plus commune est que le nom de Machabée est tiré d'une inscription que Judas avait fait mettre sur ses étendards, et qui était formée des cinq lettres hébraïques מ, כ, ב, א, י, M, C, B, A, I, initiales des mots MI CÂMÔCHÂ BÂÉLÎM YEHÔVÂ (מי כמוך באלים יהוה), dont le sens est : *Qui d'entre les dieux est semblable à toi, ô Jéhova?* sentence que nous lisons dans l'Exode (XV, 11) : de même que les étendards des Romains portaient les quatre lettres : S. P. Q. R. abréviation de *Senatus Populusque Romanus*. D'autres soutiennent, et peut-être avec raison, que si telle était l'origine de ce nom, il y aurait dans le grec Μαχαβαῖοι, tandis qu'il est constamment écrit Μακκαβαῖοι ; d'où ils concluent que ce mot vient de l'hébreu *maqqâbi* (מקבי), c'est-à-dire *marteleur*, et que ce nom fut donné à Judas à cause de ses exploits héroïques, de même qu'il fut décerné en France, dans la suite, à Charles Martel. Quant à ce qu'objectent quelques critiques, que Judas Machabée était ainsi appelé avant la guerre dans laquelle il s'est illustré, on peut répondre tout naturellement que l'auteur du premier livre ne lui donne ce surnom au chapitre II, verset 4, que par anticipation, comme font très-souvent les historiens. — (2) Joseph, *Antiq.* l. XII, c. VIII. — On trouve dans Josué (XV, 27) une ville appartenant à la tribu de Juda du nom de *Héschmôn* (חשמון) que la Vulgate a rendu par *Hassemôn ;* ce qui a fait penser à quelques auteurs que le mot *hasmonéen* pourrait bien venir de là.

que ce premier livre renferme, saint Jérôme nous assure qu'il l'a trouvé écrit en hébreu : *Machabæorum primum librum hebraïcum reperi*, et Origène rapporte qu'il était intitulé SARBAT SAR BANE EL, qu'on traduit ordinairement par *Verge des rebelles contre le Seigneur*, ou *Sceptre du prince des enfants de* DIEU ; mais qu'on rendrait peut-être plus fidèlement par *Histoire des enfants* ou *des adorateurs de* DIEU ; d'autant mieux qu'en syriaque SCHARBÂ (שרבא) signifie *histoire*, et que cette explication est bien plus convenable au titre d'un livre (1). L'original qu'Origène et saint Jérôme avaient sous les yeux est perdu depuis longtemps, et nous n'en avons que deux versions, l'une en grec et l'autre en syriaque. La première doit être très-ancienne, car il y a toute apparence qu'un livre si intéressant pour tous les Juifs a été promptement mis à l'usage des Juifs hellénistes, qui étaient si nombreux dans les deux siècles qui ont précédé la naissance de JÉSUS-CHRIST (2). La dernière paraît être faite sur le texte original et non point sur le grec, quoique l'auteur aurait bien pu avoir à la fois sous les yeux le texte primitif et la version grecque (3). Quant à la version latine dont nous nous servons, elle a été composée sur le grec, et elle était en usage dans l'Église longtemps avant saint Jérôme.

2. Le second livre des Machabées a été originairement écrit en grec, le style et la tournure des phrases en sont une preuve assez sensible, comme l'a remarqué saint Jérôme : *Secundus græcus est; quod ex ipsa quoque phrasi probari potest* (4). Le style de ce livre est en effet très-pur et même quelquefois élégant, de sorte que le Juif qui l'a écrit, dit judicieusement Jahn, doit avoir eu une grande connaissance de la langue grecque (5). La version latine qui se trouve dans notre Vulgate a été faite sur le grec, et quoiqu'on ne sache pas précisément en quel temps, il est certain qu'elle est plus ancienne que saint Jérôme. La version syriaque imprimée dans la Polyglotte de Londres a été faite sur le grec, dont elle s'écarte cependant quelquefois. On ne saurait déterminer l'époque à laquelle a été composée cette version.

ARTICLE DEUXIÈME.

Du sujet des livres des Machabées.

1. Antiochus Épiphane, qui s'était emparé du royaume de Syrie, l'an 175 avant JÉSUS-CHRIST, après avoir vaincu Ptolémée, roi d'Égypte, vint ravager Jérusalem et la Judée. Une partie des Juifs tomba sous le fer de ses soldats, l'autre fut emmenée en esclavage; il pilla et pro-

(1) Hieron. *Prolog. Galeat.* Origen. apud Euseb. *Hist. Eccles.* l. VI, c. XXV. — (2) Voyez Jahn, *Introd.* § 260. — (3) Voyez M. Sainte-Croix, *Examen critique des anciens historiens d'Alexandre le Grand*, p. 564, seconde édit. — (4) Hieron. *Prolog. Galeat.* — (5) Jahn, *Introd.* § 264.

fana le temple de Jérusalem, brûla les livres saints, fit placer des idoles sur les autels du Seigneur, et égorger tous ceux qui refusèrent de les adorer. Mathathias, prêtre, secondé par ses cinq fils, réunit un grand nombre de Juifs qui avaient persévéré dans la religion de leurs ancêtres, en forma une armée, parcourut le pays, fit main-basse sur les gouverneurs d'Antiochus et sur les Juifs apostats. Ce grand zélateur de la loi du Seigneur étant mort l'an 166 avant Jésus-Christ, il fut remplacé dans le commandement de l'armée par son fils Judas Machabée, qui, à la tête de quelques troupes peu nombreuses, défit les formidables armées des Syriens. A Judas, tué dans un combat, l'an 150 avant Jésus-Christ, succéda son frère Jonathan, qui périt huit ans après par les artifices des ennemis. Simon, son frère, fils aîné de Mathathias, à qui le commandement et le suprême pontificat étaient dévolus par droit de succession, fut chargé à sa place de la conduite de cette guerre; mais il fut assassiné par son gendre Ptolémée, l'an 135 avant Jésus-Christ. Ce livre embrasse donc l'histoire de quarante années; savoir, depuis le commencement du règne d'Antiochus Épiphane jusqu'à la mort du grand prêtre Simon.

2. Le second livre des Machabées est composé de plusieurs pièces qui n'ont entre elles aucune liaison. Il commence par une lettre des Juifs de Jérusalem et de la Judée à leurs frères qui sont en Égypte (I, 1-9). Ils leur annoncent qu'ils vont offrir des sacrifices dans le temple de Jérusalem, pour la nouvelle dédicace de ce temple, et les invitent à célébrer de leur côté cette grande fête. Du verset 10 du chapitre I au verset 19 du chapitre II est une autre lettre, antérieure à la première, adressée par les Juifs de la Judée, le sénat et Judas Machabée, à Aristobule, précepteur du roi Ptolémée, et aux Juifs qui étaient en Égypte. Elle roule sur les grands périls auxquels ils ont été exposés sous Antiochus Épiphane, et sur la mort de ce prince. Les Juifs d'Égypte sont invités à célébrer la nouvelle dédicace et la fête du recouvrement du feu sacré. Au chapitre II, versets 22-23, se trouve la préface du livre, dans laquelle l'auteur annonce qu'il a réduit en un abrégé d'un seul livre l'histoire de Jason le Cyrénéen, qui en formait cinq. Il raconte ensuite, d'après Jason, les persécutions et les guerres qui ont eu lieu en Judée sous les règnes d'Antiochus Épiphane et d'Eupator, son fils. Les deux derniers chapitres paraissent appartenir exclusivement à l'auteur, attendu que, d'après le verset 21 du chapitre II, Jason n'avait écrit que les événements qui s'étaient passés en Judée sous Antiochus Épiphane et sous Eupator. Les chapitres IV et V contiennent le récit de quelques faits qui ont pu donner occasion à la persécution exercée par Antiochus Épiphane (1).

(1) On voit par cette analyse que les deux livres des Machabées présentent à peu

ARTICLE TROISIÈME.

De l'auteur des livres des Machabées.

1. L'auteur du premier livre des Machabées nous est entièrement inconnu. Il est cependant très-probable, et c'est le sentiment des meilleurs critiques, que l'auteur est un Juif qui a vécu sous Jean Hyrcan, ou du moins très-peu de temps après lui (vers l'an 106), car, comme l'a judicieusement remarqué Jahn (1), il termine son histoire à ce prince, et cite les annales de son sacerdoce (1 Mach. xvi, 24).

2. Il n'est pas plus facile de déterminer quel est l'auteur du second livre des Machabées. Ce que l'on reconnaît généralement, c'est que l'auteur de ce second livre n'est pas le même que celui du premier. Jahn croit remarquer que l'auteur de ce second livre a vécu hors de la Syrie, mais à quelque distance des événements qu'il raconte; et il ne pense pas se tromper beaucoup en le plaçant dans la première moitié du siècle qui a précédé la naissance de Jésus-Christ (2).

ARTICLE QUATRIÈME.

De la véracité des livres des Machabées.

Les protestants n'admettant point l'autorité divine des livres des Machabées, ont le plus grand intérêt à nier la fidélité historique des faits qu'ils contiennent; cependant les plus habiles d'entre eux, comme Ussérius, Scaliger, Drusius, Prideaux, Michaëlis, etc., citent ces livres comme documents dignes de foi. Le baron de Sainte-Croix parlant de la canonicité des Machabées, dit : « Sans réclamer ici l'autorité de plusieurs pères de l'Église et des conciles de Carthage et de Trente, qui les ont mis dans le canon de l'Écriture, je me contenterai de l'aveu des auteurs protestants qui respectent ces deux livres *comme contenant une histoire véritable et digne de tout respect, où* Dieu *a étalé magnifiquement la puissance de son bras et les conseils de sa providence pour la conservation de son peuple élu* (3).

Difficultés proposées contre la véracité des livres des Machabées, et Réponses à ces difficultés.

Obj. 1° Les deux livres des Machabées sont constamment en opposition entre eux par rapport à la chronologie. Or, cette différence prouve au moins contre la véracité de l'un de ces deux livres.

Rép. Les différences chronologiques des deux livres qui nous occu-

près les mêmes faits, et qu'ils servent à s'éclaircir réciproquement; c'est pourquoi il est bon de les lire parallèlement. — (1) Jahn. *Introd.* § 258. — (2) Jahn, *Introd.* § 263. — (3) *Examen crit. des hist. d'Alexandre*, etc. p. 563, 564.

pent ne sont qu'apparentes, et ne viennent en partie que de la manière de compter les années de l'ère des Séleucides (1) ; car l'auteur du premier livre fait commencer ces années au mois de NÎSÂN, tandis que l'auteur du second les compte du mois de TISCHRÎ (2), c'est-à-dire six mois après. La plupart des autres différences peuvent facilement se résoudre par le principe de l'anticipation et celui de la récapitulation, principes que les protestants admettent eux-mêmes, et auxquels ils ont recours pour faire disparaître les autres antichronismes non moins spécieux qui se trouvent dans les parties de l'Écriture qu'ils tiennent pour divines et inspirées, c'est-à-dire souverainement véridiques. Pour peu que l'on soit familiarisé avec le style biblique, on sait que les historiens sacrés, quand ils ne veulent point interrompre le fil de la narration, se trouvent souvent forcés de rapporter certains événements avant d'autres qui leur sont antérieurs, et *vice versâ*. C'est de cette manière qu'on explique comment les deux auteurs des Machabées semblent différer sur l'époque de la purification du temple, et comment l'un place certaines expéditions de Judas Machabée avant la mort d'Antiochus Épiphane, tandis que l'autre les met après. Enfin, il y a quelques contradictions apparentes de chronologie qui pourraient bien venir de ce que l'on confond des personnes et des choses qui sont réellement distinctes. Ainsi, Judas qui écrit avec le peuple juif et le sénat une lettre à Aristobule, l'an 188, n'est vraisemblablement pas le Machabée de ce nom, mort l'an 152, trente-six ans auparavant, mais bien Judas l'essénien, dont Joseph parle comme d'un prophète qui ne se trompait jamais dans ses prédictions (3). De même, le traité de Lysias, placé dans le premier livre (VI, 58-60), à l'an 150, est autre que celui qui, dans le second (XI, 21), se trouve à l'an 148. Enfin, on peut résoudre l'objection relative à la diversité des époques assignées par les deux auteurs des Machabées à la profanation du lieu saint, en disant que le temple a été profané plusieurs fois, hypothèse que rien n'empêche de soutenir.

Obj. 2° La mort d'Antiochus Épiphane est rapportée dans les Machabées de trois manières différentes. En effet, il est dit au second livre (I, 13-17), que ce prince fut assommé à coups de pierres par les prêtres, et coupé en morceaux dans le temple de Nanée, comme il se disposait à le piller. D'un autre côté, nous lisons dans ce même livre (IX), qu'Antiochus, à son retour de Perse, fut repoussé de la ville de Persépolis, que les vers le rongèrent vivant, et qu'étant sur les mon-

(1) L'ère des Séleucides commence l'an 308 avant JÉSUS-CHRIST, et 312 avant l'ère vulgaire, époque à laquelle Séleucus I[er], roi de Syrie, et l'un des généraux d'Alexandre le Grand, recouvra Babylone. — (2) Voyez notre *Introduction histor. et crit.* t. II, p. 243. — (3) Joseph, *Antiq.* l. XIII, c. XIX. Voyez aussi D. Calmet, *Comment. sur les deux liv. des Mach.* ch. I, vers. 10.

tagnes de Perse, et loin de son pays, il termina sa vie par une mort misérable. Enfin l'auteur du premier livre rapporte (VI, 1-16) qu'Antiochus, forcé de lever le siége d'Élymaïs en Perse, revint à Babylone; et qu'ayant appris la défaite de son armée dans la Judée, il tomba dans un chagrin profond qui le conduisit au tombeau.

Rép. Il n'est pas impossible de faire disparaître ces contradictions, qui ne sont encore qu'apparentes. D'abord, on conciliera sans peine les deux écrivains, si l'on considère que l'auteur du premier livre se borne à rapporter d'une manière générale le genre de mort d'Antiochus, en disant tout simplement qu'il mourut d'une langueur causée par l'excès de sa tristesse, tandis que l'auteur du second, entrant dans les détails, outre cette langueur provenant du chagrin, et désignée vraisemblablement par cette plaie incurable et cette douleur dont DIEU le frappa, ajoute encore une autre circonstance que l'auteur du premier livre ignorait, ou dont il n'avait pas jugé à propos de parler, c'est qu'Antiochus, précipitant sa course vers la Judée, était tombé de son char, et s'était froissé tout le corps. Ajoutons avec Janssens que l'auteur du premier livre passe sous silence, il est vrai, la maladie d'Antiochus, mais que toutes les lamentations et toutes les paroles de ce prince qu'il rapporte (VI) donnent assez à entendre l'état affreux auquel il était réduit (1). Or, il n'y a pas plus de contradiction dans ces deux récits, qu'il ne s'en trouve entre les évangélistes, lorsqu'un d'entre eux ajoute à un fait des circonstances que les autres n'ont pas cru devoir raconter. Ainsi, nos deux écrivains ne sont nullement opposés dans la substance du fait; prouvons maintenant qu'ils ne le sont pas davantage par rapport au lieu même où se trouvait le temple qu'Antiochus voulait piller.

L'auteur du premier livre appelle ce lieu *la ville d'Élymaïs* (VI, 1), et celui du deuxième *Persépolis* (IX, 2); mais toute contradiction disparaît dès que l'on considère que le mot *ville* signifie souvent *province*, tant dans les auteurs sacrés que dans les écrivains profanes. D'après cette explication, l'auteur du premier des Machabées dirait qu'il y avait en Perse une province nommée Élymaïs, laquelle était très-célèbre et fort opulente, et possédait un temple plein de richesses; ce qui est incontestablement vrai, et ne contredit en aucune manière le récit du deuxième livre, qui détermine la ville même où se trouvait ce temple, en la désignant sous son nom de Persépolis. Quant au lieu où mourut Antiochus, une simple confrontation de la narration de nos deux écrivains suffit pour voir qu'ils ne se contredisent réellement point. Celui du premier livre dit qu'Antiochus mourut sur les montagnes loin de son pays. Or, l'auteur du deuxième n'avance rien de contraire à ce

(1) Janssens, *Herm. sacr.* § CLXXI, n. 415.

récit; car, quoiqu'il raconte que ce prince, poursuivi par les habitants d'Élymaïs, avait repris le chemin de la Babylonie, il suppose évidemment qu'il n'y était pas encore arrivé, puisqu'il dit en termes exprès qu'*il était encore en Perse lorsqu'il reçut la nouvelle que son armée avait été défaite dans le pays de Juda* (VI, 4-5), et qu'*il mourut par l'excès de son chagrin dans une terre étrangère* (vers. 13-16).

Quoiqu'il soit plus difficile d'accorder le récit de la mort d'Antiochus, telle qu'elle est racontée dans la lettre des Juifs de Palestine, au chapitre I du second livre, avec les deux passages du premier livre qui en font mention, la chose n'est cependant point impossible; en effet, il y a au moins trois moyens qui présentent assez de probabilité pour garantir la fidélité historique des auteurs de l'histoire des Machabées. Le premier est de supposer que l'Antiochus dont parle la lettre des Juifs n'est point Antiochus Épiphane, mais Antiochus Sidètes; car, outre que le caractère de ce dernier répond parfaitement au portrait qui est tracé dans cet écrit, la date même de la lettre, qui est de l'an 188 de l'ère des Séleucides, convient beaucoup mieux à Sidètes qu'à Épiphane, puisqu'il s'agit d'un persécuteur qui venait de mourir, et dont les auteurs de la lettre se hâtent d'apprendre la mort à leurs frères d'Égypte, pour les engager à en rendre à DIEU des actions de grâces. Or, Antiochus Épiphane n'existait plus depuis environ quarante ans, tandis qu'Antiochus Sidètes ne venait que de mourir. Le second moyen consiste à dire que les Juifs de Jérusalem, qui écrivirent cette lettre dès la première nouvelle qu'on eut de la mort d'Antiochus Épiphane, purent avoir été mal informés des circonstances de cette mort, et que l'auteur de ce second livre, qui le savait très-bien, voulant copier fidèlement cette lettre, n'a rien changé au récit des derniers moments de ce prince, en se réservant d'en rapporter plus exactement les circonstances dans la suite de son histoire. Enfin le troisième moyen nous est fourni par le texte grec même, auquel on donne généralement un faux sens, et qui porte clairement que c'est le chef de l'armée d'Antiochus qui mourut dans le temple de Nanée, et nullement ce prince (1).

ARTICLE CINQUIÈME.

De la divinité des livres des Machabées.

Les incrédules modernes, suivant en cela les traces des protestants, se sont inscrits en faux contre la divinité des livres des Machabées. Examinons les difficultés qu'ils opposent aux preuves que nous avons fournies, dans l'*Introduction générale*, en faveur de l'autorité divine de ces livres.

(1) Voyez le développement de cette preuve dans notre ouvrage intitulé : *Les Livres saints vengés*, etc. t. II, p. 268-272.

Difficultés proposées contre la divinité des livres des Machabées, et Réponses à ces difficultés.

Obj. 1° L'auteur du second livre des Machabées, objectent nos adversaires, nous prouve lui-même assez clairement qu'il n'a point été favorisé de l'inspiration divine, quand il dit qu'il a entrepris un ouvrage qui demande une grande application et beaucoup de peine (II, 27); quand il déclare (II, 24) qu'il n'a fait que compiler les livres de Jason le Cyrénéen (qui vraisemblablement n'était point inspiré), et que si sa narration est écrite d'une manière peu digne de son sujet, c'est sur lui qu'il faut en rejeter la faute.

Rép. L'inspiration divine, comme nous l'avons déjà fait observer (part. I, ch. I, quest. II), n'exclut ni le travail ni l'industrie des écrivains sacrés, autrement nos adversaires seraient forcés d'admettre que saint Luc n'a point été inspiré lui-même en écrivant son Évangile; car cet apôtre avoue qu'il ne l'a composé qu'après avoir fait une recherche exacte de tout ce que d'autres historiens avaient écrit avant lui sur la vie de Jésus-Christ (Luc, I, 1-3). En second lieu, si, de ce que notre auteur déclare qu'il n'a fait qu'abréger Jason, on pouvait légitimement conclure que son livre n'est point inspiré, il faudrait nécessairement rejeter la divinité des Rois et des Paralipomènes, puisque ces livres ne sont guère qu'un abrégé fait sur des mémoires beaucoup plus étendus. Mais la plupart de nos adversaires reculeraient sans doute devant cette conséquence; car il faudrait, pour l'adopter, manquer à la fois de logique et de critique. De plus, il n'était pas nécessaire que Jason fût inspiré; il suffisait que son histoire fût véridique, ou que, s'il s'y trouvait quelques erreurs, le Saint-Esprit ait assisté son abréviateur de manière à les lui faire éviter et à ne lui laisser choisir dans l'histoire de Jason que ce qui était conforme à la vérité. Troisièmement, si notre auteur sollicite l'indulgence de ses lecteurs, c'est parce qu'il suppose qu'en composant son ouvrage il a pu s'écarter quelquefois des règles du genre historique, ou que son style manque d'une certaine élégance; mais ce n'est nullement parce qu'il craint d'avoir commis des erreurs de fait dans ce qu'il rapporte (1). D'ailleurs, cet écrivain a pu être inspiré sans le savoir, de même que Caïphe a prononcé un oracle divin et prophétique tout en ignorant qu'il prophétisait (Joan. XI, 49-51).

Obj. 2° Comment peut-on supposer favorisés du don de l'inspiration divine des écrivains qui approuvent la prière et l'oblation du sacrifice faites pour des hommes morts en état de péché mortel, louent et canonisent les suicides d'Éléazar et de Razias?

(1) Compar. 1 *Cor.* II, 4, 13; et 2 *Cor.* XI, 6.

Rép. Nos adversaires seraient bien en peine de prouver que les soldats dont il est parlé au second livre des Machabées (xii, 40 et suiv.) sont réellement morts en état de péché mortel. Quand même ils y réussiraient, il ne s'ensuivrait point que l'auteur ne devait pas approuver la conduite de Judas Machabée envers ces soldats. Car ce pieux général a pu et même dû charitablement présumer que ces guerriers qui avaient péri dans le combat s'étaient repentis de leur faute avant la mort, et qu'ils en avaient demandé pardon au Seigneur; ou bien qu'ils ne s'étaient portés à enlever des objets consacrés aux idoles que comme de simples dépouilles, mais sans aucun dessein de commettre quelque idolâtrie. L'action d'Éléazar, qui ayant percé le ventre d'un éléphant fut écrasé sous sa chute (1 Mach. vi, 43-46), et celle de Razias (2 Mach. xiv, 37-46), qui, se voyant sur le point d'être pris par les soldats de Nicanor, se donna un coup d'épée, ces actions, disons-nous, en les supposant, sous quelque rapport, dignes de blâme, méritent incontestablement, sous plusieurs autres, l'admiration et les éloges. D'abord, Éléazar ne s'est point donné la mort, mais il s'y est seulement exposé pour une cause légitime. Quant à Razias, Janssens fait à son sujet des réflexions qui paraissent fort justes. « Nous demanderons si, dans les circonstances où se trouvait Razias, il n'eût pas été excusable de croire que le suicide lui était permis. Razias ne pouvait-il pas se tromper? et Dieu, souverain arbitre de la vie et de la mort des hommes, n'a-t-il pas pu lui-même inspirer à Razias la pensée de s'ôter la vie, pour ne pas tomber entre les mains des impies? Mais il n'est pas nécessaire, avec les déistes, d'insister sur cette dernière raison; car si l'auteur du livre loue Razias, c'est de son inébranlable attachement à la religion juive, c'est des services qu'il a rendus à sa patrie et à ses concitoyens; c'est parce qu'en mourant il a invoqué le Dieu de ses pères, c'est parce qu'en se déchirant les entrailles il a montré la force d'âme d'un martyr; mais il ne veut ni louer ni excuser son suicide. Supposez Razias Grec ou Romain, et vous verrez nos incrédules élever jusqu'aux cieux son courage et sa grandeur d'âme, comme on les voit faire quand il s'agit de Caton (1). »

TROISIÈME SECTION.

INTRODUCTION PARTICULIÈRE AUX PROPHÈTES.

Observations préliminaires.

Il y avait chez les Hébreux deux classes de prophètes bien distinctes, les nebîîm (נביאים), c'est-à-dire les *prophètes* proprement dits; et les

(1) Janssens, *Hermén. sacr.* § clxxi, n. 416.

voyants, en hébreu RÔÎM ou HÔZÎM (ראים, חזים). Les premiers, comme l'a judicieusement remarqué Hævernick, n'ayant d'autres fonctions que celles de messagers extraordinaires de DIEU, s'appliquaient entièrement à diriger le peuple sous le rapport religieux, surtout quand les prêtres étaient le plus corrompus, et le peuple plongé dans le péché et l'idolâtrie. Leur unique tâche était l'œuvre du Seigneur; ils s'occupaient exclusivement de son peuple, et leur ministère, sous ce rapport, était une profession publique. Les derniers étaient des hommes auxquels DIEU se révélait, sans que du reste ils fussent enlevés à leur état et à leur condition ordinaire. Ils demeuraient dans la position qu'ils avaient dans le monde; il ne leur était point adressé de vocation particulière. Sans être chargés des fonctions des prophètes, ils prophétisaient pourtant; ils recevaient des visions et même les révélations les plus importantes. Ainsi, par exemple, David et Salomon étant rois, furent favorisés des révélations divines, mais ils restèrent à leurs places respectives (1).

Quant aux prophètes qui font l'objet de cette troisième section, ce sont seize écrivains sacrés de l'Ancien Testament qui nous ont transmis leurs oracles prophétiques. Dans ce nombre, on en distingue quatre appelés *grands prophètes,* et douze surnommés *petits prophètes.* Chez les Grecs, les petits prophètes précèdent les grands, c'est le contraire chez les Latins. Ces seize prophètes fleurirent dans l'espace de trois cents années, qui s'écoulèrent depuis le règne d'Osias jusqu'à la reconstruction du temple et de la ville de Jérusalem. Leurs prophéties, qui se rapportent principalement ou aux Juifs, ou aux nations étrangères, ou enfin au Messie, avaient pour but de faire croire à la révélation par laquelle DIEU voulait conduire les hommes au salut, de perpétuer parmi les Juifs la connaissance du vrai DIEU, de prédire le Messie, et d'annoncer la religion qu'il venait établir; de maintenir l'observation exacte de toutes les lois de Moïse, et de conserver les mœurs parmi ce peuple si enclin à l'idolâtrie et aux désordres monstrueux qui en sont la suite inévitable.

Mais avant de traiter de chacun de ces prophètes en particulier, nous dirons quelques mots sur les prophéties en général.

CHAPITRE PREMIER.

DES PROPHÉTIES EN GÉNÉRAL.

Les questions que nous traitons ici sont très-importantes en elles-mêmes et par rapport aux chapitres suivants.

(1) Hævernick, *Einleit. in das A. T. Erster Theil. Erste Abtheilung. Seit.* 55-60; et *Mélanges de Théol. réformée,* 2ᵉ cahier, p. 193-200. Cet auteur a parfaitement répondu aux objections qu'on pourrait faire contre cette distinction.

ARTICLE PREMIER.

Des moyens par lesquels Dieu *se révélait aux prophètes, et de la certitude des révélations prophétiques.*

§ I. *Des moyens par lesquels* Dieu *se révélait aux prophètes.*

Dieu se révélait à ses prophètes médiatement, c'est-à-dire en se servant du ministère des anges, comme quand il annonça à Abraham et à Lot la destruction de Sodome et de Gomorrhe; ou immédiatement, et dans ce dernier cas, la révélation était extérieure ou intérieure. Dans la révélation extérieure, Dieu faisait entendre une voix qui apprenait au prophète soit ce qu'il avait à dire ou à faire, soit ce qui devait arriver; ou bien il le lui retraçait par des signes symboliques. La révélation intérieure avait lieu pendant que le prophète était livré au sommeil, ou ravi en extase, ou agité d'une émotion extraordinaire, qui le mettait comme hors de lui-même, ou bien lorsqu'il était éveillé et qu'il jouissait de l'usage de ses sens. Or, durant le sommeil, les révélations divines se faisaient aussi de plusieurs manières; car c'était tantôt par des représentations énigmatiques et symboliques, tantôt par des manifestations claires et intelligibles en elles-mêmes, tantôt enfin lorsque le prophète voyait et entendait en songe un ange, un homme, ou Dieu même qui lui parlait. Dans l'extase, le prophète voyait également et entendait des choses dont il conservait le souvenir, et qu'il manifestait ensuite lui-même. Quand il se trouvait sous l'empire de l'émotion extraordinaire dont nous venons de parler, il se sentait violemment agité, et son imagination s'échauffait tellement alors, qu'il semblait n'être plus le maître de ses pensées ni de ses paroles, et ne pouvoir que prêter sa langue ou sa plume à l'Esprit saint qui l'animait, et qui lui faisait prononcer ses oracles avec une force extraordinaire et une sorte d'emportement. C'est cette espèce de révélation qu'il faut entendre, lorsque l'Écriture dit en parlant d'un prophète, que l'Esprit du Seigneur s'est emparé de lui : *Irruit super eum spiritus Domini;* et lorsque Jérémie s'écrie : « A la vue du Seigneur et à cause de ses paroles saintes, je suis devenu comme un homme ivre, comme un homme à qui le vin a ôté sa force (1). » Enfin Dieu se révélait intérieurement à ses prophètes réveillés et jouissant du libre usage de leur raison, en éclairant leur entendement d'une vive lumière, et en excitant fortement leur volonté à manifester les vérités qu'il leur communiquait. Cette sorte de révélation, qui était la plus ordinaire, ne diffère en rien de l'inspiration proprement dite, telle que nous l'avons définie dans l'*Introduction générale* (chap. I, quest. I).

(1) *Jer.* XXIII, 9. Compar. XX, 7, 8.

Ainsi l'état des prophètes, quand ils recevaient les révélations divines, quoique différent de leur état naturel, n'avait cependant rien de commun avec l'extase ou plutôt la démence et la fureur délirante des devins du paganisme et des prophétesses de Montan, comme l'a judicieusement remarqué Hengstenberg; car bien que leurs facultés corporelles, qui auraient pu gêner l'impression divine, demeurassent comme suspendues, ils conservaient néanmoins l'usage de leurs facultés intellectuelles, et leur entendement, purifié des images terrestres et élevé au-dessus de ce monde visible et grossier, se trouvait transporté dans une région supérieure, où il pouvait contempler librement les objets futurs que Dieu révélait à leur regard prophétique. On voit par là que la différence des prophètes divins avec les prophètes païens ne vient point précisément de l'état extatique, mais de la nature même de l'extase, qui différait essentiellement. En effet, l'extase des faux prophètes était artificielle, produite par des excitatifs naturels ou par l'opération du démon, qui les jetait dans un état de manie et de fureur; au lieu que l'extase des vrais prophètes était opérée par l'Esprit saint, et finissait, après quelques combats de la partie inférieure, par le repos et la contemplation de la vérité. Ainsi l'une était un état surnaturel, et l'autre un état contre nature (1).

§ II. *De la certitude des révélations prophétiques.*

La certitude des révélations prophétiques peut regarder ou les prophètes eux-mêmes ou ceux à qui ils adressaient leurs prophéties. Or les uns et les autres avaient des moyens infaillibles de s'assurer de la vérité de ces révélations surnaturelles. 1° Les prophètes devaient avoir une certitude qu'ils étaient réellement inspirés, lorsqu'ils prédisaient des événements qui devaient arriver de leur temps, puisque la loi de Moïse punissait de mort tout auteur d'une prédiction que l'événement ne confirmait point (Deut. XVIII, 20-22). Dans le cas même où les prophètes annonçaient des événements éloignés, ils pouvaient encore être assurés de leur inspiration et de leur vocation au ministère prophétique; c'est lorsqu'ils y étaient appelés d'une manière miraculeuse (2), ou qu'ils sentaient dans leur âme des impressions si vives et si fortes, qu'ils ne pouvaient s'empêcher de croire qu'elles venaient de Dieu. C'est à peu près de cette manière que, dans l'ordre naturel, l'évidence, le sens

(1) E. W. Hengstenberg, *Christologie des A. T. Ersten Theiles erste Abtheilung. Seit.* 293, ff. Il faut remarquer que si dans ses préfaces sur Isaïe et sur Nahum, saint Jérôme dit que les prophètes des Hébreux ne parlaient pas en extase, *in extasi* (ἐν ἐκστάσει), le savant père ajoute immédiatement : *ut Montanus cum insanis feminis somniat... ut Montanus et Priscilla Maximillaque delirant;* par où il fait voir clairement le sens qu'il ajoutait au mot *extase*. — (2) *Jes.* XLIX, 1-4. *Jer.* I, 4. *Dan.* IX, 21, 22. *Luc.* I, 13-15. 3 *Reg.* XIX, 16-21.

intime, etc., font naître les propensions invincibles. Ainsi, dans ces impressions surnaturelles, l'action immédiate de la vertu divine répandait dans l'âme des prophètes une lumière et une conviction telles, qu'ils avaient une certitude complète que DIEU s'était réellement communiqué à eux (1). 2° Ceux à qui les prophéties étaient adressées avaient plusieurs moyens infaillibles de se convaincre de la vérité de ces oracles. Le premier, c'étaient les miracles, si le prophète en avait opéré pour prouver et confirmer sa mission. Le second, les prophéties elles-mêmes ; car si celui qui se donnait pour l'envoyé de DIEU avait déjà fait des prédictions vérifiées par l'événement, ces prédictions accomplies étaient un sûr garant de l'accomplissement futur de celles qui ne l'étaient pas encore. C'est pourquoi nous trouvons dans les prophètes de l'Ancien Testament un si grand nombre de prédictions particulières sur des événements prochains. Car ces oracles particuliers ayant été tous accomplis, devaient nécessairement prouver aux Juifs que leurs prophètes étaient des hommes véritablement inspirés, et par là même, les porter à ajouter foi aux prédictions plus éloignées (comme sont, par exemple, celles qui concernent le Messie), et leur donner cette confiance avec laquelle, en effet, ils en ont toujours attendu le parfait accomplissement. Enfin les Juifs pouvaient être encore assurés de l'inspiration d'un prophète, lors même qu'aucune de ses prédictions n'était encore accomplie, toutes les fois qu'un autre prophète dont l'inspiration était certaine le reconnaissait pour un homme divinement inspiré, ou bien si l'Église judaïque, qui ne pouvait se tromper sur ce point, mettait ses prophéties au rang des Écritures divines, en les insérant dans le canon de ses livres inspirés.

Sans entrer dans la discussion soulevée par les interprètes, au sujet d'un passage de saint Pierre, savoir si les prophéties sont en genre de preuves quelque chose de plus fort que les miracles, nous nous bornerons à dire que ce sont deux moyens également certains de connaître l'existence de la révélation ; que les miracles ont plus de force pour ceux qui en sont les témoins, et que les prophéties font la plus grande impression sur ceux qui en voient l'accomplissement. Nous dirons encore que lorsque saint Pierre, après avoir prouvé la divinité de JÉSUS-CHRIST par le miracle de la transfiguration dont il avait été témoin lui-même, ajoute incontinent : Mais nous avons aussi un oracle prophétique, qui est une preuve plus forte encore : *Et habemus firmiorem propheticum sermonem* (2 Petr. I, 19-21), le grand apôtre ne prétend point affirmer que la prophétie par elle-même soit un argument plus démonstratif que le miracle ; il veut simplement dire que les prophéties de l'Ancien Testament étaient devenues plus convain-

(1) Voy. Jahn, *Introd.* § 85.

cantes pour nous par leur accomplissement en Jésus-Christ, et qu'elles étaient en particulier plus convaincantes pour les Juifs que le miracle de la transfiguration, qui n'était point un fait dont ils eussent été les témoins, et dont la certitude ne reposait que sur le témoignage des trois apôtres Pierre, Jacques et Jean, témoignage qui pouvait être suspect aux Juifs; tandis que dès leur enfance ils avaient été nourris dans le plus grand respect pour l'autorité des prophètes, dont les oracles se trouvaient si clairement vérifiés en Jésus-Christ (1).

ARTICLE DEUXIÈME.

De la nature et de l'élocution des prophéties.

§ I. *De la nature des prophéties.*

La prophétie proprement dite, et telle que nous l'entendons ici, est, selon la définition ordinaire des théologiens, la prédiction certaine d'un événement futur, qui ne peut être connu naturellement dans sa cause. Quoique Bossuet ait dit en parlant des prophètes de l'Ancien Testament : « Tous ont écrit par avance l'histoire du Fils de Dieu, etc. (2), » les écrits de ces hommes inspirés ne sont point à la rigueur des narrations historiques des événements futurs; car, comme l'a judicieusement fait observer saint Jérôme : « Autre chose est composer une histoire, autre chose rapporter des prophéties. Les prophètes s'inquiétaient fort peu de suivre l'ordre des temps, ce qui est un devoir sacré pour les historiens; pourvu que ce qu'ils disaient fût utile à ceux qui les entendaient et à ceux qui devaient lire leurs écrits, ils ne faisaient aucune attention à la manière dont ils les composaient (3). » Ainsi les prophéties doivent être envisagées comme des vues particulières sur

(1) Bossuet, comparant dans un passage de ses *Supplenda in Psalmos*, la certitude des prophéties à celle des miracles, et citant, pour prouver la supériorité des oracles prophétiques sur les faits miraculeux, le passage de saint Pierre que nous venons de rapporter, s'est exprimé d'une manière peu exacte et formellement opposée au sentiment qu'il a soutenu partout ailleurs dans ses ouvrages. M. Le Roi fait à ce sujet la réflexion suivante : « Je pense qu'on peut dire à la décharge de M. Bossuet, que ce prélat, poussé par Grotius et par d'autres critiques, qui se faisaient un jeu d'expliquer arbitrairement les oracles prophétiques, et qui se mettaient l'esprit à la torture pour les faire cadrer bien ou mal à leurs idées les plus chimériques, en quoi ils se montraient contempteurs indécents de ces divins oracles; je pense, dis-je, qu'il croyait pouvoir les forcer à les respecter davantage, en leur alléguant un passage que le gros des protestants regarde comme une preuve de la supériorité de la prophétie sur les miracles. Ce qu'il dit ici est donc, à le bien prendre, non son propre sentiment, mais ce que l'école appelle un argument *ad hominem* (*Dissert. sur les Psaumes*, etc., par Bossuet, traduite du latin, etc., par M. Le Roi; VIII[e] *Dissert.* p. 271. Voyez le commencement et la suite de cette note.) — (2) *Disc. sur l'hist. univ.* p. II, ch. IV. — (3) Hieron. *Comment. in Jerem.* c. XXV.

l'avenir, que Dieu donnait à ses serviteurs pour convaincre les hommes qu'ils étaient envoyés de sa part, afin de conserver la croyance du vrai Dieu et préparer les voies au Messie. De là, les prophètes sont souvent comparés, dans l'Écriture, à des sentinelles et à des observateurs qui, placés sur une éminence, annoncent à leurs concitoyens ce qu'ils découvrent au loin. De là aussi, sans doute, leur nom de *voyants*, et celui de *visions* (חזון hazôn ou מראה marè) donné à leurs prédictions. Les visions prophétiques ont en effet la plus grande analogie avec les tableaux en perspective. Car, de même que dans ces sortes de tableaux les objets ne sont pas tous aussi clairement représentés; que les plus proches sont dépeints sous des couleurs plus vives et plus distinctes, tandis que les plus éloignés ne le sont que d'une manière obscure, et se perdent dans le lointain ; de même aussi dans les perspectives prophétiques, les événements prochains sont ordinairement décrits plus clairement et plus distinctement, tandis que les autres, représentés plus obscurément, se perdent, pour ainsi dire, dans la nuit des temps. Et comme dans les perspectives des peintres, les objets proches et éloignés se touchent réellement sur la toile, et ne paraissent séparés que par une nuée obscure que l'art du peintre a su ménager, dans celles des prophètes, où il n'y a point de nuée artificielle qui puisse nous faire discerner la distance des objets, les événements prochains et éloignés sont à nos yeux comme s'ils se touchaient. Le prophète les décrit indistinctement, selon qu'ils se présentent à son regard poétique. Il passe de l'un à l'autre sans en avertir; il s'arrête même quelquefois davantage sur les événements les plus éloignés quand ils sont plus importants. Ainsi la différence qu'il y a entre les perspectives de la peinture et celles de la prophétie, c'est que dans les premières, la nuée dessinée entre les objets nous en fait connaître la distance, au lieu que dans les dernières, il est quelquefois impossible avant l'événement de déterminer, d'une manière bien précise, l'intervalle de temps qui sépare l'objet prochain de l'objet éloigné, et quelquefois aussi de distinguer ces deux objets eux-mêmes (1). Mais de ce qu'une prophétie n'est point claire avant qu'elle ait reçu son accomplissement, on n'a aucun droit légitime d'en conclure qu'elle ne saurait le devenir après. Car une prédiction de cette nature ressemble au signalement d'un homme : ceux qui ont ce signalement entre les mains ne peuvent connaître cet homme avant de l'avoir vu; mais dès que cet homme paraît, le signalement le fait connaître, et l'homme à son tour fait connaître le signalement. Une autre différence, c'est que dans les tableaux prophétiques l'objet le plus voisin forme assez fréquemment le type de l'objet éloigné; ce

(1) Voy. Jahn, *Introd.* § 81.

qui n'arrive point dans les tableaux de peinture. Cette ressemblance fait souvent que de l'objet prochain le prophète passe à l'objet éloigné, et qu'après l'avoir décrit, il revient encore à celui qui l'avait d'abord occupé. C'est ainsi que David, comme le remarque Bossuet (1), ne songe d'abord qu'à célébrer son fils Salomon ; mais bientôt l'Esprit saint l'élève au Messie, dont Salomon était la figure ; et après l'avoir dépeint par quelques traits caractéristiques, il revient encore à Salomon. C'est ainsi encore que l'affranchissement des Juifs captifs à Babylone figure notre délivrance spirituelle opérée par le Messie ; Isaïe, dans ses vingt-six derniers chapitres, passe subitement, mais aussi tout naturellement, de l'une à l'autre (2).

§ II. *De l'élocution des prophéties.*

1. La plupart des prophéties de l'Ancien Testament sont écrites dans le style poétique. Car nous retrouvons dans les écrivains que Dieu inspirait pour publier ces sortes d'oracles, les caractères dominants de la poésie hébraïque, qui sont, le parallélisme, le style figuré et le genre sublime. Et d'abord, le parallélisme se trouve dans plusieurs pièces prophétiques aussi rigoureusement observé que dans les Psaumes et le livre de Job. Toutes les figures citées chez les poëtes hébreux, telles que la métaphore, la comparaison, l'allégorie, la prosopopée, abondent dans les écrits des prophètes. Les divers genres de sublime, comme le sublime de la diction, des pensées et des sentiments, sont très-communs dans Isaïe, Jérémie, Michée, Nahum, Habacuc. Rien d'ailleurs n'était plus assorti au génie de la prophétie que le style poétique; car le but des prophètes étant d'inspirer la crainte ou l'espérance par la prédiction des biens ou des maux futurs, il fallait employer, pour émouvoir ces deux passions, des images attrayantes ou terribles; des descriptions vives, variées, poussées quelquefois jusqu'à l'exagération. Il fallait encore une sublimité de style, de pensées et de sentiments qui subjugue l'esprit, transporte l'imagination. Or, c'est ce que nous trouvons dans les oracles prophétiques. De plus, les prophètes n'étant point des historiens qui rapportent les faits dans un ordre didactique, mais des peintres qui les revêtent des plus riches couleurs, ils avaient besoin de la poésie, qui, comme le dit Horace, n'est autre chose qu'une peinture : *Ut pictura poesis erit* (3). Enfin, comme les prophètes ne devaient pas toujours trop particulariser les événements futurs, mais les voiler par quelques coins à nos regards, afin de ne point gêner la liberté de l'homme qui devait un jour contribuer à leur accomplissement, leurs descriptions larges et

(1) *Disc. sur l'hist. univ.* p. II, ch. IV. — (2) Voyez Lowth, *De sacra poesi Hebr.* prælect. XI. — (3) Horat. *Ars poetica*, vers. 361.

générales convenaient mieux à la poésie, qui peint les objets de cette manière, qu'à la prose, qui raconte les faits avec une rigoureuse précision. Mais, si la plupart des prophéties sont un genre de composition poétique, il s'ensuit nécessairement qu'on doit les interpréter selon les règles du style poétique, et que par conséquent on ne doit pas prendre à la lettre les figures et les images qui s'y rencontrent; mais conclure de là, comme l'ont généralement fait les rationalistes, que les prédictions des prophètes ne sont dans toutes leurs parties que des descriptions vagues qui ne se rattachent à aucun objet déterminé; que des amplifications hyperboliques permises aux poëtes, ou de simples ornements du discours, ce serait tout à la fois manquer complétement de logique et anéantir tous les oracles prophétiques.

2. Quoique la partie la plus considérable des prophéties de l'Ancien Testament aient été composées en style poétique, on en trouve plusieurs que les auteurs ont écrites en prose; telles sont en particulier les prédictions prophétiques que nous lisons dans le Pentateuque, à l'exception des bénédictions de Jacob (Gen. XLIX) et de Moïse (Deut. XXXIII), et des oracles de Balaam (Num. XXIV). On en trouve également plusieurs qui sont écrites en prose dans les prophètes plus récents, comme Malachie, Aggée, Zacharie, Daniel, Ézéchiel, et même dans Isaïe. Ces sortes de prophéties doivent être interprétées d'une manière plus stricte et en suivant l'acception littérale des termes.

3. Toutes les actions symboliques des prophètes, qui sont aussi des espèces de prophéties, ont été pareillement écrites en prose. Staeudlin, cité et réfuté par Jahn, a prétendu que ces actions symboliques n'avaient point été réellement exécutées, et n'étaient que de simples paraboles, de pures fictions poétiques, des figures de discours usitées dans les anciens temps. Mais cette opinion est tout à fait inadmissible à cause de sa trop grande généralité; car en accordant qu'il y en ait quelques-unes de cette nature, comme celles qu'on lit dans Jérémie (XXV, 15-29) et dans Ézéchiel (XXIV, 3-12), il en est plusieurs qu'on ne saurait, en aucune manière, expliquer par une fiction simplement parabolique; aussi Staeudlin a-t-il été forcé d'en convenir. En second lieu, il est difficile de soutenir que la plupart des autres ne soient pas des faits réels, puisque non-seulement les prophètes qui nous les racontent ne donnent aucun indice qu'ils parlent simplement en paraboles, mais que la manière même dont ils rapportent ces actions ne permet pas qu'on les prenne pour de pures fictions, sans faire au sens du texte une sorte de violence. Troisièmement, les actions symboliques ont toujours été en usage chez les Orientaux; et il semble qu'il faut d'autant moins s'en étonner, qu'elles sont très-propres à exciter l'attention et à graver profondément dans la mémoire les choses qu'elles représentent. Il était donc tout naturel que les prophètes hébreux, qui

vivaient dans l'Orient, eussent recours à ces actions extraordinaires, qui étaient d'ailleurs un moyen puissant de propager la connaissance de leurs prédictions. Enfin, quand Staeudlin et les autres critiques qui ont embrassé son opinion soutiennent que ces actions symboliques sont invraisemblables ou indécentes, c'est qu'ils expliquent mal les passages du texte où les prophètes les rapportent : on peut facilement s'en convaincre en lisant les interprètes et les apologistes de la religion (1).

CHAPITRE DEUXIÈME.

DES PROPHÉTIES D'ISAÏE.

ARTICLE PREMIER.

De l'histoire d'Isaïe.

Isaïe, en hébreu Yeschahyâhou (ישעיהו), c'est-à-dire *le salut de* Dieu, et en grec Ésaïas (Ἡσαΐας), occupe le premier rang parmi les grands prophètes. Il était fils d'Amos, différent du prophète de ce nom, et qui, selon une tradition des Juifs, rapportée par saint Jérôme (2), avait eu pour père Joas, roi de Juda (3). Il nous apprend lui-même (I, 1) qu'il prophétisa sous les quatre rois de Juda, Ozias, Joathan, Achaz et Ézéchias; il est même plus que vraisemblable qu'il a survécu à Ézéchias, puisque selon l'auteur du deuxième livre des Paralipomènes (XXXII, 32), il a écrit la vie de ce roi. Le sentiment fort commun parmi les Juifs et les chrétiens qu'il a été déchiré par le milieu du corps avec une scie de bois, par l'ordre de Manassé, supplice très-usité en Orient (4), prouverait même qu'il a vécu sous ce prince; ce sentiment est d'ailleurs assez conforme à la nature des oracles contenus dans les vingt-sept derniers chapitres; car les plaintes que le prophète y exprime contre l'idolâtrie, contre la coutume barbare d'immoler des enfants aux idoles, et contre les crimes des chefs du peuple, ne sauraient en effet convenir ni au temps d'Ézéchias ni à celui de la captivité, puisque à ces deux époques le peuple juif demeura toujours fidèle à son Dieu, tandis qu'il n'en fut point de même pendant le règne de l'impie Manassé. Cette supposition paraît d'autant mieux fondée, que non-seulement les défenseurs de l'authenticité de ces vingt-sept derniers chapitres, mais encore Eichhorn et De Wette, qui les rejettent, trouvent dans plusieurs une peinture si fidèle des temps de

(1) Jahn, *Introd.* § 87. — (2) Hieron. *Præf. in Jes.* et *lib.* v *Comment in cap.* XX *Jes.* — (3) Le nom du prophète Amos s'écrit en hébreu Hâmôs (עמוס), et celui du père d'Isaïe Amôts (אמוץ). — (4) Voyez notre *Introd. histor. et crit.* etc., t. II, p. 448, 449.

Manassé, qu'on ne saurait les rapporter à une autre époque de l'histoire des Juifs (1). Isaïe était marié et avait deux fils (VII, 3; VIII, 3). En supposant qu'il ait commencé son ministère prophétique à l'âge de vingt ans, ce qui lui donnait quatre-vingt-deux ans lorsque Ézéchias mourut, il a pu vivre encore huit ans sous Manassé, et par conséquent finir ses jours à sa quatre-vingt-dixième année.

ARTICLE DEUXIÈME.

Du sujet et du plan des prophéties d'Isaïe.

1. Les prophéties d'Isaïe, qui sont en général relatives au royaume d'Israël et surtout au royaume de Juda, peuvent se diviser en deux parties principales, dont la première comprend les trente-neuf premiers chapitres, et la seconde les vingt-sept derniers. La première partie contient plusieurs prophéties entremêlées de quelques traits purement historiques qui concernent principalement les royaumes de Juda et d'Israël. Les deux premiers chapitres renferment des prophéties contre Juda et Jérusalem; elles suivent assez exactement l'ordre chronologique, à l'exception du chapitre VI, qui décrit l'inauguration d'Isaïe à son ministère prophétique, inauguration qui doit se rapporter à l'année de la mort d'Ozias, comme l'indique le chapitre lui-même. Les chapitres II-V appartiennent au règne de Joathan; tout le reste jusqu'au chapitre X, verset 4, est du règne d'Achaz, et ce qui suit jusqu'au XII appartient au règne d'Ézéchias. Viennent ensuite (XIII-XXIII) plusieurs prédictions contre les peuples étrangers, et au milieu desquelles se trouve (XXII) un oracle porté contre Jérusalem. Les chapitres XXIV-XXXV renferment en grande partie des prophéties sur Juda, et doivent, selon toute apparence, se rapporter au règne d'Ézéchias. Enfin les chapitres XXXVI-XXXIX ont pour objet les relations d'Isaïe avec Ézéchias; tout y est historique, à l'exception de quelques prédictions particulières et du cantique d'actions de grâces composé par ce prince après sa guérison miraculeuse. La seconde partie (XL-LXVI) contient une prophétie unique qui se rapporte à la fois à la destruction de l'empire des Chaldéens et au retour de la captivité de Babylone, et aux temps qui ont suivi cette captivité. Mais outre la délivrance de cet exil des Juifs, laquelle est l'objet prochain de cet oracle, Isaïe voit et prédit en même temps la délivrance de la captivité spirituelle par JÉSUS-CHRIST, qui en est l'objet éloigné, et il énonce plusieurs oracles qui se rapportent exclusivement au Messie. Il paraît assez certain que toute cette deuxième partie a été composée sous Manassé, comme nous venons de le remarquer à l'article précédent.

(1) Voy. Hengstenberg, *Christologie, Th.* I, *Abth.* II, *S.* 205.

2. Quant au plan du livre d'Isaïe, les critiques modernes sont très-partagés d'opinion. Les uns ont prétendu y trouver un ordre rigoureusement chronologique, d'autres ont soutenu qu'il ne fallait y chercher de l'arrangement et de la disposition que dans les choses seulement. Quelques autres, comme Koppe et Augusti, en voulant, pour ainsi dire, dépecer en morceaux des oracles qui ne sont nullement susceptibles d'être divisés ni partagés, et en les attribuant à des auteurs divers qui ont vécu à différentes époques, ont porté la confusion dans toute l'économie de ce livre ; au point que Gesenius lui-même n'a pu s'empêcher de réprouver cette manière de voir, laquelle, en effet, paraît aussi absurde en elle-même, que contraire à toutes les lois de la critique. Pour nous, tout en regardant comme chose certaine que l'ordre de toutes les prophéties d'Isaïe n'est pas rigoureusement chronologique, puisqu'au moins le chapitre vi n'occupe point sa place naturelle, nous pensons que la plupart des oracles suivent assez exactement les règnes des princes sous lesquels Isaïe a prophétisé. Quant aux prédictions contre les nations étrangères, il est difficile de soutenir qu'elles soient placées dans leur ordre chronologique ; il est beaucoup plus vraisemblable qu'on les a réunies, en n'ayant égard qu'à la similitude des objets auxquels elles se rapportent. Ainsi, on aurait suivi dans la disposition actuelle des prophéties de ce livre, tantôt l'ordre des temps, et tantôt celui des choses.

ARTICLE TROISIÈME.

De l'authenticité des prophéties d'Isaïe.

Spinosa est le premier qui ait osé élever quelques doutes sur l'authenticité du livre qui porte le nom d'Isaïe (1). Dans ces derniers temps, les critiques d'Allemagne se sont efforcés de prouver, par mille arguments divers, que beaucoup de prophéties attribuées à Isaïe, notamment toutes celles qui ne regardent pas les Juifs, ainsi que les vingt-sept derniers chapitres, appartiennent à des auteurs dont on ignore le nom, et qui ont vécu après ce prophète. Les principaux défenseurs de cette opinion sont Koppe, Dœderlein, Paulus, Eichhorn, Bauer, Rosenmüller, Bertholdt, de Wette, Gesenius, et Hitzig. Cependant, il importe de remarquer que ces écrivains, bien qu'unanimes à rejeter la seconde partie, c'est-à-dire les vingt-sept derniers chapitres, ne s'accordent pas entre eux sur la multiplicité des auteurs qui l'ont composée; les uns en admettant un grand nombre, les autres, et c'est l'opinion qui paraît dominante aujourd'hui parmi eux, n'en admettant qu'un seul. Ils varient encore sur le temps où cette deuxième partie

(1) Spinosa, *Tract. theol. polit.* c. x, § 128.

aurait été composée, ceux-ci voulant que ce soit après la captivité, et ceux-là sur la fin de cette même captivité. Gesenius s'est déclaré pour ce dernier sentiment. Il prétend que les vingt-sept chapitres en question sont l'œuvre d'un Juif exilé, qui pour adoucir les peines de ses compatriotes captifs, leur adressa ces discours, aussi propres à les consoler qu'à les instruire. Mais ces attaques dirigées contre l'authenticité d'Isaïe ne sont pas restées sans réponse ; car d'habiles critiques les ont réfutées de la manière la plus victorieuse.

Un examen sincère et approfondi de la question prouve jusqu'à l'évidence que l'authenticité de la collection entière des prophéties d'Isaïe repose sur une tradition des Juifs la mieux établie. Cet examen prouve encore de la manière la plus claire que les caractères intrinsèques du livre de notre illustre prophète forment une démonstration invincible pour des critiques qui, comme nos adversaires, se piquent de tout sacrifier aux arguments philologiques. Et d'abord il est incontestable par l'histoire, 1° que la tradition des Juifs qui attribue à Isaïe toutes les prophéties contenues dans le livre qui porte son nom est si ancienne, qu'on ne peut en assigner l'origine ; Joseph la fait remonter jusqu'à Cyrus, le Talmud jusqu'à Ézéchias, sous le règne duquel ce livre a été composé ; c'est-à-dire que cette tradition date de 2500 ans environ ; 2° qu'elle est universelle et unanime ; 3° qu'elle n'a jamais varié depuis Isaïe jusqu'à nos jours. En second lieu, il est également incontestable que non-seulement le style et l'élocution, mais encore des idiotismes et plusieurs particularités relatives soit à la méthode suivie par l'auteur, soit à la nature même du sujet qu'il traite, distinguent les oracles que nous attribuons à Isaïe de toutes les autres compositions prophétiques, et ne permettent pas le plus léger doute sur leur authenticité. Cependant plusieurs exégètes de ces derniers temps n'ont pas craint, comme nous venons de le dire, de contester à Isaïe une partie considérable des oracles sacrés qui portent son nom. Écoutons leurs objections, et essayons d'y répondre.

Difficultés proposées par les rationalistes contre l'authenticité de certaines parties des prophéties d'Isaïe, et Réponses à ces difficultés (1).

Obj. 1° Dans les parties du livre d'Isaïe qui sont incontestablement de la main de ce prophète, on ne trouve aucun chaldaïsme, aucune forme grammaticale ni aucune expression des temps modernes, tandis que les prophéties qu'on lui conteste, et particulièrement les vingt-sept derniers chapitres, contiennent des termes, des formes et des expressions usitées vers les temps de la captivité. De plus, le style des

(1) Nous nous attacherons à réfuter surtout les objections de Gesenius et de Hitzig, comme résumant à peu près toutes celles des autres rationalistes.

fragments qui appartiennent réellement à Isaïe est serré, concis, plein de sens, et assez souvent fort obscur, au lieu que la diction des vingt-sept derniers chapitres est claire, coulante, prolixe, et abonde en répétitions. Or, une différence de style aussi tranchée prouve nécessairement que le livre d'Isaïe n'est pas tout entier de la même main.

Rép. Quand il s'agit d'un livre qui remonte à une si haute antiquité, et qui a été composé dans une langue dont il ne nous reste que de si faibles débris, il est tout à fait impossible de produire contre son authenticité une preuve démonstrative tirée de la différence du style. Une seule observation suffit pour justifier notre assertion. Si cette différence de style était aussi claire, aussi évidente que Gesenius le suppose, elle n'aurait certainement échappé ni à la sagacité des docteurs juifs, si versés dans la lecture de la Bible, ni à la pénétration et à l'habileté de tant d'hébraïsants modernes, qui, depuis deux cents ans, s'appliquent avec tant de succès à la critique et à l'interprétation des livres saints. Cependant il est incontestable que jusque vers la fin du dernier siècle, les plus célèbres interprètes, tant parmi les Juifs que parmi les chrétiens, n'ont jamais été frappés de cette grande différence de style, qui paraît si sensible aux rationalistes de nos jours. Elle a échappé, en effet, à Grotius, à Vitringa, à Richard Simon, à Bochart, à Michaëlis, à Dathe, à Lowth, et à plusieurs autres critiques ni moins attentifs, ni moins clairvoyants. Gesenius et les autres rationalistes diront sans doute que le préjugé dans lequel ils étaient par rapport à l'inspiration divine des Écritures a étouffé toute lumière en eux ; mais nous pouvons dire, nous aussi, et avec beaucoup plus de raison, que les rationalistes se sont laissé aveugler par leurs préjugés dogmatiques, que le savant professeur de Halle s'est laissé lui-même éblouir par les préjugés du rationalisme de la manière la plus étrange. En effet, si les habiles interprètes dont nous venons de parler avaient senti cette prétendue diversité de style, ils en auraient fait la remarque, sans craindre que l'inspiration de la seconde partie d'Isaïe dût en courir le moindre danger ; car ils ne pouvaient ignorer que l'inspiration divine n'était nullement attachée au seul nom d'Isaïe, et que d'ailleurs la critique elle-même fournit plus d'un moyen légitime d'expliquer une certaine différence de style dans les ouvrages d'un même écrivain. Enfin, Gesenius et tous nos autres adversaires devraient se rappeler que Grotius, Richard Simon, Michaëlis, etc., ne se sont jamais fait scrupule de signaler toutes les difficultés qu'ils ont cru apercevoir dans l'Écriture, de quelque nature qu'elles pussent être.

Depuis que cette objection a été proposée, elle n'a fait que très-peu de partisans, tant en Angleterre et en Hollande qu'en Suède et en Danemark, pays où la critique sacrée est cependant cultivée avec beaucoup de soin ; elle n'a pas même réuni tous les suffrages en Alle-

magne, où elle a pris naissance, puisque Piper, Bechaus, Hensler, Jahn, Kleinert, Hengstenberg, Mœller, etc., qui ont défendu avec tant de succès l'intégrité des oracles d'Isaïe, et qui ont porté une attention particulière sur le style et l'élocution de ce prophète, n'ont point trouvé cette diversité, que les rationalistes prétendent être évidente. Bien plus, Grève, savant Hollandais, s'appuie sur l'uniformité de style qui existe entre les deux parties du livre pour attribuer la seconde au fils d'Amos (1). Augusti, quoique rejetant l'authenticité des vingt-sept derniers chapitres, trouve qu'ils ressemblent tellement aux précédents sous le rapport du style et de la diction, qu'il prétend que c'est pour cela même qu'on a attribué cette deuxième partie à l'auteur de la première. Ajoutons que si la différence de style était aussi tranchée et aussi frappante, il y aurait sur ce point un accord unanime, du moins entre les rationalistes eux-mêmes ; or, c'est ce qui n'existe point. Gesenius paraît ne rejeter, comme sortis d'une plume différente de celle d'Isaïe, que trente-quatre chapitres seulement ; mais plusieurs autres critiques, tels que Koppe, Eichhorn, Bertholdt et De Wette, ne s'en tiennent pas là, ils vont encore plus loin ; car ils veulent que le livre tout entier ne soit qu'une anthologie de fragments composés à des époques différentes et par divers auteurs. Ainsi, ce que l'un admet comme authentique, l'autre le regarde comme apocryphe, et *vice versâ*. Selon Gesenius, toutes les parties non authentiques ne viennent que de deux auteurs ; les autres critiques croient y trouver l'empreinte d'un grand nombre de mains différentes. Gesenius prétend que les vingt-sept derniers chapitres en particulier ont absolument le même style, et qu'ils découlent tous d'une seule plume, tandis que Koppe, Eichhorn, Bertholdt et De Wette soutiennent qu'ils sont l'œuvre de plusieurs écrivains. Eichhorn et De Wette affirment que le chapitre XIX, qui concerne l'Égypte, ne saurait appartenir à Isaïe, tant à raison du style que d'après les circonstances historiques. Ces mêmes critiques, auxquels on peut ajouter Bertholdt et Rosenmüller, ne portent pas un autre jugement sur le chapitre XXIII, qui contient l'oracle contre Tyr. Gesenius, au contraire, revendique avec raison ces deux chapitres comme appartenant à Isaïe. D'un autre côté, le même Gesenius refuse à ce prophète les chapitres XXIV, XXV, XXVI, XXVII, tandis que dans la seconde édition de ses Scholies, Rosenmüller soutient qu'ils sont de sa propre main. Ces divergences de sentiment et ces variations des rationalistes qui passent à bon droit pour les plus habiles du parti, ne sont-elles pas la preuve la plus évidente du peu de cas que l'on doit faire de cette prétendue diversité de style, derrière laquelle cependant on se retranche comme derrière un

(1) Greve, *Ultima capita Jesaiæ*, Prolegom.

rempart impénétrable, pour contester à Isaïe une partie considérable de ses oracles sacrés (1)?

Mais, après tout, est-on bien sûr que cette différence de style et d'élocution dont on fait tant de bruit, existe réellement? D'abord, on est loin d'avoir cette certitude par rapport aux prétendues expressions et aux formes grammaticales appartenant à des temps modernes, et qu'on reproche aux parties contestées à Isaïe. Car, n'avait-on pas cru en trouver aussi dans le chapitre XXIII, qui contient la prédiction contre Tyr? Cependant, Gesenius, peu touché des raisons alléguées par plusieurs autres rationalistes, maintient, comme nous venons de le dire, l'authenticité de ce chapitre. D'ailleurs, a-t-on une connaissance suffisante de la langue hébraïque, et possédons-nous un assez grand nombre de monuments littéraires qui remontent jusqu'au temps d'Isaïe, pour pouvoir affirmer d'une manière positive que certaines expressions et certaines formes grammaticales qu'on veut bien dire modernes, n'étaient pas déjà en usage à l'époque où vivait le fils d'Amos? Enfin, la langue araméenne ou syriaque, au temps d'Ézéchias, n'était pas inconnue à Jérusalem, au moins des gens lettrés, puisque les officiers de ce prince prièrent Rabsacès, l'envoyé de Sennachérib, de parler en syriaque, *syriacè* (4 Reg. XVIII, 26). Isaïe pouvait très-bien savoir cette langue, et comme elle a beaucoup de rapport avec l'hébreu, il n'y aurait rien d'étonnant qu'il en eût employé quelques expressions et quelques formes grammaticales. Bertholdt lui-même, après avoir dit qu'on trouvait quelques araméismes dans certains passages, comme XXI, 11, 12, et XXIII, 1-18, mais que dans tout le reste du livre il ne se rencontrait aucune trace de mélange de l'idiome hébreu avec la langue araméenne, ajoute, quelques lignes plus bas, qu'on doit nécessairement reconnaître que sous les règnes d'Achaz, d'Ézéchias et de Manassé, les circonstances étaient telles, que les écrivains juifs, à moins qu'ils ne fussent extrêmement sur leurs gardes, pouvaient facilement altérer la pureté de leur langue, à cause de la grande influence qu'avait alors l'usage du dialecte araméen (2).

Quant à la différence d'élocution, elle n'est pas aussi considérable que le supposent nos adversaires, et on peut l'expliquer par plusieurs raisons. D'abord, la deuxième partie d'Isaïe ayant été très-probablement composée vingt ans après la première, faut-il s'étonner si l'élocution n'en est pas absolument la même? Il est peu d'écrivains qui soutiennent entièrement leur style dans un pareil laps de temps. En second lieu, la différence des objets décrits dans les deux parties, et les buts divers que l'auteur s'y proposait, expliquent encore suffisam-

(1) Voyez le développement de cette réflexion dans notre *Introd. hist. et crit.* t. IV, p. 82, 83. — (2) Bertholdt, *Einleit. Th.* IV, *Seit.* 1373, 1374.

ment cette différence d'élocution. En effet, dans les premiers chapitres, le prophète annonce des châtiments, et s'élève contre les crimes d'une génération présente, qu'il veut ramener à la vertu ; tandis que dans les derniers, il console et fait des promesses à un peuple futur, qu'il voit de loin dans les fers. Or, qui ne comprend que le ton doit être différent dans les deux points de vue prophétiques où se trouve l'écrivain sacré ? Et la preuve que c'est à cette cause qu'on doit attribuer la diversité de style, c'est que dans tous les oracles qui ont le même objet, non-seulement on n'en découvre point de traces, mais qu'on trouve, au contraire, une parfaite uniformité dans la manière d'écrire. Ainsi, par exemple, dans la description du Messie, qui se lit dans les deux parties, l'auteur soutient si bien son style, qu'on le trouve toujours le même jusque dans les traits les plus particuliers. Nous pouvons citer parmi beaucoup d'autres la circonstance que *le loup et l'agneau paîtront ensemble* (LXV, 25 et XI, 6). Ajoutons que le ton de la menace et de l'invective que l'auteur prend si souvent dans la première partie, se retrouve également dans la seconde, toutes les fois que le sujet semble l'exiger, comme on peut facilement s'en convaincre en parcourant les chapitres LVI, LVII, LVIII, LIX et LXV. Troisièmement enfin, la diversité de style peut venir tout naturellement des différentes dispositions d'esprit dans lesquelles se trouvait notre saint prophète. Quand Isaïe compose la première partie de ses oracles, il est dans toute l'activité de son zèle prophétique, plein de feu pour reprendre et réformer ses concitoyens ; mais lorsqu'il écrit la seconde, il est déjà retiré de l'exercice extérieur de son ministère ; et comme le présent ne lui offre plus rien de consolant, il se tourne vers l'avenir heureux que le Seigneur lui montre, et il dépeint la délivrance future de son peuple avec les couleurs les plus riantes et les plus aimables. Or, cette diversité de situations et de dispositions d'esprit a dû nécessairement entraîner une différence d'élocution. Ainsi cette première objection de nos adversaires ne saurait en aucune manière infirmer les preuves que nous avons exposées en développant notre proposition.

Obj. 2° Isaïe a dû écrire pour les Juifs de son temps, et par conséquent ceux auxquels il s'adresse dans ses prophéties sont nécessairement les mêmes qui vivaient sous les règnes d'Achaz et d'Ézéchias. Or, les Juifs dont il est fait mention dans les vingt-sept derniers chapitres d'Isaïe ne sont point les Juifs de ces anciens temps, mais bien leurs descendants, qui se trouvaient en exil à Babylone. Au temps où écrivait l'auteur de ces vingt-sept chapitres, Jérusalem était en ruines, et la Judée offrait l'image d'un affreux désert ; la ville et le temple renversés allaient être rebâtis ; le peuple rejeté de DIEU gémissait dans les fers ; mais son dur esclavage était sur le point de finir. Il n'y avait alors ni sacrifices ni culte dans le temple ; il n'est question que des

jeûnes et des sabbaths qui s'observaient encore pendant la captivité. Quant aux peuples étrangers qui figurent dans ces mêmes chapitres, ce ne sont point non plus ceux qui florissaient au temps d'Isaïe, mais les nations qui jouaient un certain rôle à l'époque de la captivité. Aussi l'auteur n'y parle point de l'empire d'Assyrie, qui, du vivant du fils d'Amos, était dans toute sa puissance et menaçait d'envahir la Judée, mais de l'empire chaldéen, qui, arrivé au plus haut point de sa gloire, allait tomber sous les armes de Cyrus. Ce prince, dont l'écrivain va jusqu'à désigner le nom, après avoir conquis plusieurs nations, nous est représenté dans ces chapitres marchant avec les Perses et les Mèdes réunis sous ses drapeaux contre Babylone, qui est prise la nuit pendant un festin. L'auteur de ces chapitres connaît les dispositions favorables de Cyrus pour les Juifs; il annonce le retour de la captivité, la reconstruction des murs de la ville et du temple. Or, toutes ces circonstances historiques ne sont point racontées comme futures, mais elles sont décrites comme étant déjà passées ou présentes. Elles constituent la situation actuelle où se trouve le prophète; c'est le point fixe d'où il part pour s'élancer dans l'avenir, à l'exemple de tous les autres prophètes, qui partent toujours des temps où ils vivent pour prédire les événements futurs. Mais les Juifs du temps d'Isaïe n'auraient rien compris à toutes ces descriptions. Car les Chaldéens, à peine connus à cette époque, n'étaient que les vassaux des rois d'Assyrie. Les Mèdes, quoique plus anciens, étaient aussi sous le joug des rois de Ninive. Le seul ennemi à craindre pour les Juifs au temps d'Isaïe était l'empire d'Assyrie. Ces longs discours étaient d'ailleurs sans but pour les Juifs de cette époque, puisqu'ils ne se trouvaient point en captivité, et que l'auteur de ces chapitres ne leur avait pas même annoncé leur future déportation à Babylone. Ainsi toutes les circonstances historiques du temps où écrit l'auteur des prophéties relatives à la destruction de Babylone et au retour de la captivité, déterminent non l'époque à laquelle vivait le prophète Isaïe, mais le temps qui précéda la fin de la captivité. Et comme d'après les lois mêmes de la critique, on doit déterminer l'époque à laquelle a vécu un auteur par les circonstances historiques du temps dont il parle, il s'ensuit que l'auteur de toutes ces prophéties ne peut être Isaïe, mais un prophète qui a vécu sur la fin de la captivité.

Rép. Comme cette objection est une des plus spécieuses qui aient été proposées par les rationalistes, et que, selon Gesenius, elle suffit seule pour décider la question, nous l'avons exposée dans tous ses détails, afin que le lecteur pût mieux la saisir et fût plus à même d'apprécier notre réponse. Cet argument donc, dirigé contre les vingt-sept derniers chapitres, et qui paraît si évident à Gesenius, a dû être aperçu par tous les critiques juifs et chrétiens qui ont expliqué le livre d'Isaïe;

car pour en sentir la force il ne faut ni connaissance des langues ni grande érudition; la lecture attentive du livre d'Isaïe même dans la plus mauvaise traduction suffit pour le découvrir et l'apprécier. D'où vient qu'aucun critique jusqu'à ces derniers temps ne s'est jamais avisé de proposer cette difficulté et de s'occuper de la résoudre? C'est qu'elle n'est vraiment considérable qu'aux yeux d'un rationaliste, dont elle renverse en effet tout le système, tandis qu'aux yeux de celui qui croit à la révélation immédiate des prophètes, non-seulement elle ne détruit pas l'authenticité des oracles d'Isaïe, mais elle forme une des plus frappantes preuves de la divine inspiration de ce prophète. Car, cette révélation une fois admise, on peut alors supposer tout naturellement que Dieu a manifesté à Isaïe toutes ces circonstances historiques sur lesquelles l'argument de Gesenius est fondé, et qu'il l'a transporté en esprit dans le temps même de la captivité, et lui a fait connaître tous ces événements futurs, comme s'ils se passaient sous ses yeux. Or, dans cette hypothèse, dont il n'y a qu'un rationaliste qui puisse nier la possibilité, le temps de la captivité, quoiqu'il ne fût pas la situation réelle d'Isaïe, devenait alors sa situation prophétique; c'est de ce point fixe où l'avait placé l'Esprit de Dieu, qu'il s'élançait dans un avenir encore plus éloigné. Dieu avait révélé à Isaïe ces divins oracles pour consoler le peuple juif dans la captivité de Babylone, annoncée par Moïse et la plupart des prophètes, et clairement prédite par lui-même au roi Ézéchias (XXXIX). Ainsi ces oracles consolants ne s'adressent point aux Juifs de son temps, mais à ceux que l'Esprit de Dieu lui montrait exilés à Babylone, et c'est gratuitement qu'on assure que les prophètes n'ont jamais rien prédit que pour leurs contemporains, l'Esprit de Dieu, qui embrasse tous les temps, pouvant les avoir fait parler pour les générations futures. Or, nous le répétons, dans cette hypothèse, qui est au moins très-possible, toutes les difficultés accumulées par Gesenius s'expliquent facilement. L'on conçoit alors en effet comment Isaïe a dû peindre les Juifs tels qu'ils étaient au temps de la captivité, avec leur ville détruite, leur temple renversé, sans culte et sans sacrifices, gémissant dans les fers, et soupirant après leur délivrance. Il ne serait même pas impossible que Dieu eût suggéré à son esprit les expressions populaires dont on devait se servir en ce temps-là. Ce prophète a dû aussi décrire les ennemis qu'ils auraient à cette époque, les rois et les peuples destinés à opérer leur délivrance; il ne devait pas oublier Cyrus, leur grand libérateur. En un mot, le temps de la captivité étant celui de sa situation prophétique, ou, comme disent les critiques, de son présent prophétique, il n'est pas étonnant qu'il parle des circonstances historiques de ce temps comme étant arrivées. Les Chaldéens n'étaient pas un peuple tout à fait inconnu au temps d'Isaïe, puisque ce prophète en parle dans sa prophétie contre

Tyr (xxiii, 13). Ajoutons qu'il prédit à Ézéchias que ses enfants seraient un jour transportés à Babylone (xxxix, 6, 7). Quant aux Mèdes, ils étaient très-connus à la même époque; Isaïe, par conséquent, a pu être compris des Juifs dans tout ce qu'il en a rapporté.

Obj. 3° Mais, poursuivent nos adversaires, il est impossible d'expliquer tous ces phénomènes par la supposition d'une révélation divine, car cette révélation, telle qu'il est nécessaire de l'admettre, est contraire à l'analogie des autres prophéties. — 1° Les prophètes dans la prédiction des choses futures partent toujours de leur temps pour s'élancer dans l'avenir, et ici, le point de départ est éloigné de plus de deux cents ans du temps d'Isaïe; — 2° les prophètes ne prédisent les événements éloignés que d'une manière générale et indéterminée, et ici un événement très-éloigné est annoncé avec toute la précision historique; — 3° les prophètes ne s'appesantissent pas sur un événement futur, à moins que les événements antécédents, et dont il est la suite naturelle, ne soient déjà connus ou déjà prédits par le prophète; or, ici on ne nous parle que de la captivité, sans nous avoir dit un seul mot de la déportation elle-même; — 4° les autres prophètes ne parlent jamais d'un peuple étranger avant qu'il ait été avec les Juifs dans quelque rapport politique, et ici on nous parle des Chaldéens avant qu'ils aient eu aucun rapport semblable avec le peuple juif; — 5° les autres prophètes ne désignent jamais les personnages qu'ils annoncent par leurs noms propres, mais par leurs qualités; et ici Cyrus est désigné par son nom propre deux cents ans avant sa naissance; — 6° si c'était l'Esprit de Dieu qui eût manifesté à Isaïe avec tant de précision la ruine de Babylone et l'état des Juifs pendant la captivité, ce prophète n'aurait certainement pas décrit d'une manière aussi hyperbolique et si peu exacte la manière dont les Juifs devaient revenir de leur exil, la magnificence de la nouvelle Jérusalem qu'ils devaient rebâtir, l'état de splendeur et de félicité qui les attendait après leur retour dans la Palestine: toute cette brillante description n'est qu'un beau idéal qui n'a jamais eu lieu, et qui est même tout opposé à l'état de pauvreté, d'humiliation et d'oppression où fut le peuple juif longtemps après son retour; — 7° si l'auteur des vingt-sept derniers chapitres a vécu dans des temps aussi anciens que ceux d'Isaïe, pourquoi donc en appelle-t-il continuellement à l'accomplissement des anciennes prophéties sur le retour de la captivité, prophéties qui n'existaient pas de son temps? Ce langage ne convient qu'à un auteur qui a vécu à l'époque de la captivité de Babylone, où les prophéties d'Ézéchiel et de Jérémie étaient dans leur parfait accomplissement; — 8° enfin, il est évident que toutes les prédictions de la seconde partie qui se rapportent à cette captivité n'existaient point du temps de Jérémie; autrement, ce saint homme, qui eut tant à souffrir des Juifs pour l'avoir prédite, n'aurait pas manqué d'en appeler

à l'autorité d'un prophète aussi respecté des Juifs que l'était Isaïe.

Rép. Toutes ces objections sont encore plus spécieuses que solides, comme on peut le voir par ce que nous allons y répondre. 1° Le point de départ des prophètes n'est pas précisément le temps réel où ils se trouvent au moment de leurs prédictions, mais plutôt celui où l'Esprit saint les transporte dans l'extase prophétique. Ainsi, quand l'Esprit de Dieu transporta Ezéchiel dans une plaine couverte d'ossements arides, symboles des Juifs à Babylone (XXXVII), et quand il le transporta de nouveau dans Jérusalem pour lui faire prendre les dimensions de la ville et du temple, et lui faire mesurer et partager la terre (XL et suiv.), la situation du prophète n'était pas celle du lieu et du temps où il se trouvait, mais celle du temps qui a suivi la captivité. Ainsi, l'Esprit saint ayant transporté Isaïe au temps de la captivité pour lui faire consoler les Juifs exilés, sa situation prophétique est celle du temps de la captivité et non celle de l'époque où il a vécu. Pendant qu'ils étaient dans leur état extatique, les prophètes vivaient, pour ainsi dire, dans les choses qu'ils annonçaient, et ces choses futures étaient aussi comme vivantes pour eux. Ils partaient quelquefois de leur temps présent pour annoncer l'avenir, mais d'autres fois aussi ils partaient d'un avenir prochain qu'ils contemplaient comme présent, afin de porter de là leur regard sur un avenir plus éloigné. Dans cette situation, l'avenir prochain était leur présent prophétique, et ils considéraient comme passé ce qui était antérieur à ce présent fictif, quoique dans la réalité il fût encore futur. Nous pourrions citer plusieurs exemples de cette particularité des prophéties. Moïse dans son cantique (Deut. XXXII, 7, 30), c'est la remarque de Jean Leclerc, se transporte tellement en esprit dans les choses futures, qu'il les déplore comme si elles étaient présentes, et dit des choses qui ne pouvaient se dire qu'au moment où elles arrivaient (1). Osée, après avoir prédit la dévastation et la ruine du royaume d'Israël (XIII), se transporte (XIV) dans le temps où cette dévastation aura eu lieu; il exhorte Israël à la pénitence, et il part de ce temps pour annoncer les bénédictions futures du Seigneur. Michée (IV, 8) retrace à son esprit le temps où la famille royale de David sera déchue de sa dignité, ce qui ne devait arriver que deux cents ans après lui, et prédit à cette famille sa future restauration. Il interpelle Jérusalem au moment de la captivité; il parle aussi au peuple emmené captif; il lui annonce qu'il sera conduit à Babylone, mais que là il sera délivré. Ainsi le moment du transport des Juifs à Babylone est pour lui le temps présent, et la délivrance de la captivité est le temps

(1) « Hæc quasi præterita cantico deplorat Moses, quod ea ita futura prævideret, et quasi in illas ætates futuras se animo transferat, eaque dicat, quæ tum demum debebant dici (Clericus, *Com. in Deut.* XXXII, 30). »

futur. Au chapitre VII, verset 7, il fait parler le peuple captif à Babylone, et lui fait exprimer tout à la fois et la justice du châtiment du Seigneur, et sa confiance dans les miséricordes divines. La réponse de Jéhova, exprimée au verset 11, suppose Jérusalem détruite, puisqu'il promet que ses murailles seront rebâties. Isaïe lui-même dans la prophétie contre Tyr, dont Gesenius reconnaît l'authenticité, contemple comme présent le malheur que Nabuchodonosor devait amener deux cents ans après sur cette cité florissante. Il décrit, comme s'il la voyait de ses propres yeux, la fuite de ses habitants, l'impression que fait sur tous ses alliés la nouvelle de sa chute. De cet avenir prochain, qu'il contemple comme présent, il prédit qu'après soixante-dix ans la ville de Tyr reviendra à son ancienne grandeur. Il porte son regard encore plus loin, et voit enfin les Tyriens embrasser la véritable religion dans les temps du Messie. Ces exemples que nous aurions pu multiplier, en prouvant clairement qu'il n'est pas contre la coutume des prophètes de se transporter dans un avenir prochain, qu'ils considèrent comme présent, et d'où ils s'élancent dans un avenir plus éloigné, montrent aussi que ce que nous supposons n'est pas contre l'analogie des autres prophéties. Forcé par l'évidence même des faits, Bertholdt reconnaît que les prophètes se transportent quelquefois en esprit dans les temps futurs, et particulièrement dans ceux du Messie ; seulement il prétend qu'ils reviennent ensuite aux circonstances particulières de leur propre temps, au lieu que l'auteur de cette seconde partie demeure toujours attaché à celui de la captivité (1). Mais nous avons déjà montré par plusieurs passages que notre prophète sort assez souvent de son présent prophétique pour revenir à son temps réel. Ce moyen explique tout naturellement les divers phénomènes que présentent ces vingt-sept derniers chapitres. En effet, les circonstances relatives à l'époque de la captivité s'expliquent par le présent prophétique, et celles qui se rapportent à l'époque où vivait Isaïe, par son présent réel, auquel il revient de temps en temps. Enfin, quand bien même cette supposition serait contraire à l'analogie des autres prophéties, ce ne serait pas une raison de nier l'authenticité de cette seconde partie, établie d'ailleurs par des arguments invincibles, puisque DIEU, libre dans ses opérations surnaturelles, ne peut être asservi à une conduite et à des voies uniformes. Au reste, il y avait pour Isaïe une raison de déroger à cette analogie, vu que ce prophète écrivant non pour ses contemporains, mais pour les Juifs exilés à Babylone, devait se transporter dans leur temps et les décrire tels qu'ils étaient alors. — 2° Il est absolument faux que les prophètes prédisent toujours les événements éloignés d'une manière vague et

(1) Berthold, *Einleit. Th.* IV, *Seit.* 1384.

indéterminée. C'est une prétention des rationalistes qu'ils ne peuvent démontrer. Michée a prédit la déportation des Juifs à Babylone et leur future délivrance deux cents ans avant l'événement. Les prophètes, en général, ont assigné une multitude de caractères particuliers du Messie qui ont tous été vérifiés en Jésus-Christ. — 3° Il n'est pas nécessaire pour la vérité de la prédiction d'un événement quelconque, que tous les événements antécédents qui y ont rapport aient été annoncés par le même prophète, parce que, comme nous l'avons déjà fait remarquer (pag. 320, 321), les prophéties ne sont pas des histoires qui suivent l'ordre des choses et des temps, mais des peintures où les objets futurs se trouvent représentés selon qu'ils sont offerts à l'esprit du prophète. Il arrive assez souvent qu'un objet futur est montré au prophète sans tous les événements antérieurs qui en ont été la cause, et sans tous les faits postérieurs qui en seront la conséquence. D'ailleurs il est faux qu'Isaïe n'ait pas prédit la captivité. Dans la première partie, qu'on lui accorde généralement, on trouve plusieurs oracles qui, à moins qu'on ne leur fasse une extrême violence, ne peuvent être entendus que de la dévastation de la Judée par les Chaldéens, et de la dispersion de ses habitants à Babylone (voy. chapitres v, vi, xi, xii, xiii). Ajoutons que comme nous n'avons pas toutes les prophéties d'Isaïe, on peut supposer qu'il y en avait quelques-unes qui annonçaient ce grand événement. Mais qu'est-il besoin de ces suppositions? Le chapitre xxxix nous offre une prophétie très-claire qui annonce que le peuple juif sera transporté en Chaldée, et que les enfants d'Ézéchias serviront dans le palais du roi de Babylone. Gesenius, assez embarrassé de ce passage, se retranche, quoique avec une certaine timidité, dans le soupçon que cette prophétie a pu être arrangée d'une manière aussi précise après l'événement. Mais outre que ce soupçon est sans fondement, et qu'il n'y a point de prophétie qu'on ne pût énerver par de pareilles hypothèses, comment répondre à l'oracle de Michée, qui a prédit au moins cent cinquante ans avant l'événement la captivité des Juifs à Babylone et leur délivrance? Il faudra donc dire aussi que cet oracle a été également arrangé après l'événement? — 4° Il n'est pas vrai, quoi qu'en disent nos adversaires, que les prophètes ne parlent jamais d'un peuple étranger avant qu'il ait eu avec les Juifs des rapports politiques; l'auteur des vingt-sept derniers chapitres qui sont sous le nom d'Isaïe, et Zacharie, ont parlé des Grecs avant qu'ils eussent eu aucun rapport avec les Juifs. Mais, après tout, ce ne serait pas une raison pour nier l'authenticité de ces chapitres, puisqu'il est prouvé par l'histoire d'Ézéchias que ce prince avait eu assez de rapports avec le roi de Babylone pour que ce dernier lui ait envoyé des ambassadeurs avec des lettres et des présents, afin de le complimenter sur le recouvrement de sa santé (xxxix). — 5° Sans

22

admettre l'opinion de Jahn, qui prétend que le mot *Cyrus*, en hébreu CÔRESCH (כּוֹרֶשׁ), n'est point un nom propre, mais un simple appellatif (1), nous dirons que quand bien même Isaïe aurait désigné Cyrus par son nom particulier, et qu'il n'y aurait point dans les autres prophéties un seul exemple analogue, il ne serait nullement impossible que DIEU, dans ce cas particulier, eût voulu déroger à la règle générale. En second lieu, c'est aussi la coutume des prophètes de ne pas déterminer l'époque précise des événements qu'ils annoncent, cependant ils le font dans quelques cas particuliers. Troisièmement, il est faux que les prophètes ne désignent jamais les noms propres des rois futurs qu'ils annoncent; car nous en avons un exemple incontestable au troisième livre des Rois (XIII, 2), où un prophète envoyé à Jéroboam pour le reprendre d'avoir érigé un autel à ses veaux d'or, lui prédit qu'un roi futur de la famille de David, nommé Josias, immolera sur cet autel les prêtres des hauts lieux, ce qui fut accompli trois cents ans après la prophétie. Nos adversaires, pour se débarrasser de cet exemple, qui les réfute entièrement, prétendent que le nom de Josias a été ajouté au livre des Rois par quelque copiste moderne; mais outre que cette supposition est tout à fait gratuite, elle renverserait encore leur argument; car nous pourrions dire, nous aussi, quoique nous soyons fort éloigné de le penser, que le nom de *Cyrus* est peut-être une addition des temps postérieurs, et que par conséquent il ne saurait préjudicier à l'authenticité de ces oracles. — 6° Supposons un instant avec nos adversaires, que les prophéties relatives à la ruine de Babylone et à la délivrance des Juifs soient plus claires et plus déterminées que celles qui concernent les circonstances du retour et de la félicité qui devait en être la suite, ce ne sera pas encore une raison suffisante pour détruire l'authenticité de ces chapitres; car, quoi qu'en disent les rationalistes, DIEU étant libre dans la communication de ses lumières surnaturelles, peut, par des motifs qu'il ne nous appartient pas de sonder, avoir voulu faire annoncer les premiers événements d'une manière plus claire et plus précise, et les seconds d'une manière plus générale et moins circonstanciée. Mais il en est bien autrement; ces prophéties incriminées par nos adversaires, quoique dans le fond elles se trouvent très-conformes à l'histoire, sont loin cependant d'en avoir toute la clarté et toute la précision, vu que leur objet se réduit à quelques points principaux, c'est-à-dire à la ruine de Babylone prise par Cyrus, aidé des Perses et des Mèdes, de nuit et pendant un festin, et à la faveur accordée aux Juifs de revenir dans leur patrie pour y rétablir leur ville et leur temple. Un auteur qui

(1) Jahn, *Introd.* § 104 *sub finem*. Voy. aussi Hengstenberg, *Christologie*, *Th.* I, *Abth.* II, *Seite* 192, 193.

eût écrit après les événements accomplis nous aurait sûrement raconté en détail la marche de Cyrus, la manière dont il dessécha l'Euphrate pour entrer dans Babylone. En un mot, il eût touché un grand nombre de circonstances historiques qui ne se trouvent pas dans cette seconde partie. Mais il est important de remarquer que si cette prophétie est plus obscure par rapport aux temps qui ont suivi la captivité, c'est parce qu'elle a deux objets, la délivrance de la captivité temporelle par Cyrus, et la délivrance de la captivité spirituelle par le Messie. Le premier objet ayant été déjà accompli, doit nécessairement nous paraître très-clair, de même que le deuxième ne l'ayant été qu'en partie, ne peut se montrer à nous que sous le voile d'une certaine obscurité. Ainsi il est bien vrai que les oracles qui concernent la personne du Messie ont été clairement accomplis par le premier avénement de Jésus-Christ ; il suffit pour s'en convaincre de lire les apologistes de la religion chrétienne. Mais tout ce qui se rapporte à la gloire de son règne, à l'établissement de son Église, au retour universel des Juifs à leur Messie, à la félicité dont ils jouiront après ce grand retour, ne l'est pas encore; et quand cet heureux accomplissement aura lieu, nous comprendrons alors le sens véritable de cette brillante description, et de ces magnifiques images par lesquelles le prophète nous dépeint la gloire de cette nouvelle Jérusalem et la félicité de ses habitants. Au reste, dès que l'on admet un double objet dans ces prophéties, le retour de la captivité et la félicité des temps du Messie, l'objection de nos adversaires perd toute sa force. Car alors ce ne sont plus des descriptions idéales et des espérances fantastiques ; et puisqu'une partie de ces prophéties a déjà reçu son accomplissement par le premier avénement de Jésus-Christ, nous avons droit d'attendre que ce qui reste encore à accomplir le sera aussi dans la suite des temps: et ce qui prouve que ces oracles ne peuvent s'appliquer qu'au Messie, c'est leur analogie frappante avec les prophéties des chapitres IX et XI, que nos adversaires eux-mêmes ne font pas difficulté de lui rapporter. Enfin, tout le monde convient que ces descriptions figurées et symboliques ne doivent pas être prises à la lettre. Le prophète n'a pas cru, sans doute, que les fleuves couleraient sur les collines, et jailliraient des rochers, que les murs de Jérusalem seraient de saphir et d'émeraudes: mais il a voulu désigner, par ces images, la providence spéciale qui ramènerait les Juifs dans leur patrie, et la magnificence du temple ou plutôt de l'Église chrétienne. Ces descriptions symboliques reçurent un premier accomplissement après le retour de la captivité; les Juifs furent aidés par les rois de Perse dans leur retour de Babylone, et c'est avec leur secours qu'ils rebâtirent leur ville et leur temple sacré. Les peuples étrangers entrèrent en commerce avec eux et leur offrirent de riches présents dans leur temple. Plusieurs

gentils embrassèrent même alors la religion du vrai Dieu. Mais outre ce premier accomplissement, qui n'était qu'une faible image des promesses magnifiques faites aux Juifs, ces prédictions pompeuses en ont un second qui se rapporte à la formation de l'Église chrétienne, dans le sein de laquelle toutes les nations sont entrées. Elles en auront un plus parfait encore quand les Juifs se convertiront et reviendront au Messie; mais elles ne seront accomplies dans toute leur plénitude que dans l'éternité même. — 7° Isaïe se transportant dans sa vision au temps de la captivité, qui devenait alors son présent prophétique, et adressant des paroles de consolation aux Juifs qui vivaient à cette époque, a dû parler comme aurait fait un prophète vivant au temps de la captivité. Ainsi il a pu en appeler aux anciennes prophéties touchant la délivrance des Juifs qu'elles avaient annoncée, et qui étaient alors dans leur plein accomplissement. Il est faux d'ailleurs qu'au temps d'Isaïe il n'y eût pas de prophéties déjà accomplies. Outre celles qui l'avaient été dans les anciens temps, les contemporains d'Isaïe avaient vu s'accomplir sous leurs yeux sa prédiction sur la destruction du royaume des dix tribus et sur la défaite de Sennachérib. Gesenius dit, il est vrai, que les prophéties dont l'auteur de la seconde partie donne l'accomplissement comme une preuve de la prescience de Dieu, et comme une assurance que les siennes seront aussi accomplies, regardent le retour de la captivité: mais le savant critique ne prouve nullement la vérité de son assertion. Ces oracles, en effet, peuvent s'entendre de tout autre objet. De plus, il ne saurait l'affirmer sans se contredire lui-même, puisque dans son opinion la captivité de Babylone durait encore et que les Juifs n'étaient pas délivrés de leur esclavage. Enfin il contredit ses principes rationalistes en admettant d'anciennes prophéties, dont l'accomplissement est si parfait, qu'il fournit nécessairement une preuve invincible de la prescience infinie de Dieu communiquée à l'homme. — 8° L'argument tiré du silence de Jérémie, outre qu'il n'est pas très-concluant en lui-même, prouverait non-seulement que la seconde partie d'Isaïe n'est pas authentique, mais encore que la première, où la captivité se trouve prédite, ne l'est pas davantage; il prouverait même que tous les autres oracles des écrivains sacrés qui ont prédit le transport des Juifs à Babylone n'existaient point au temps de Jérémie, puisque ce prophète n'a point allégué leur autorité. D'ailleurs, si Jérémie avait dû citer les anciennes prophéties, il aurait certainement choisi celle du chapitre XXXIX, qui annonce si clairement la captivité de Babylone, plutôt que tous les oracles de la seconde partie, dans lesquels l'auteur sacré ne prédit point précisément le transport à Babylone; car, le supposant déjà arrivé, il ne s'occupe plus que de consoler les Juifs exilés. Ajoutons que ces oracles si consolants, et qui ne contiennent aucune menace, étaient

peu propres à justifier Jérémie, dont les terribles invectives avaient si fort exaspéré les Juifs contre lui. Il lui fallait un oracle de même nature que les siens, tel, par exemple, que celui du chapitre III, verset 12, de Michée, ou celui du même prophète, plus précis encore et qui se lit au chapitre IV, verset 10. C'est ici que nos adversaires devraient s'étonner de ce que Jérémie a gardé un profond silence sur des oracles qu'il pouvait alléguer en sa faveur avec tant de succès; ils le font sans doute, mais ils sont bien éloignés d'en conclure que ces oracles n'existaient pas de son temps.

Obj. 4° Il est vrai, dit Hitzig (1), qu'il y a dans la seconde partie des prophéties qu'on nous donne sous le nom d'Isaïe des expressions propres à ce prophète ; mais ce ne sont que de simples imitations faites à dessein par l'auteur de cette seconde partie, qui a pris à tâche de suivre fidèlement Isaïe, surtout dans les idées morales et religieuses. Il y a pourtant cette différence entre les deux, qu'ils n'insistent pas également sur les mêmes choses, et qu'ils envisagent les objets sous divers points de vue. On remarque aussi que le style dans la première partie est plus concis et plus énergique, tandis que dans la seconde il est plus diffus et plus abondant. Or la distance de vingt ans ne change point le style d'un écrivain ; et d'ailleurs ces derniers oracles décèlent une imagination vive, riche et brillante, qui ne saurait être celle d'un vieillard affaibli par l'âge.

Rép. On n'a aucune raison de prétendre que les expressions propres à Isaïe qui se trouvent dans la seconde partie soient de simples imitations d'un écrivain qui a voulu se conformer au style d'Isaïe. Les critiques rationalistes qui en appellent continuellement à l'analogie des autres prophéties, ne trouvent rien de semblable dans les prophètes postérieurs, qui cependant ont lu et imité les anciens. Il est bien plus naturel de supposer qu'Isaïe, plein des idées et des expressions de ses oracles antérieurs, les a introduites dans ses dernières prophéties. Reconnaître qu'il y a conformité dans les idées morales et religieuses, c'est beaucoup accorder en faveur de la cause que nous défendons. Car dans ce cas les différences que l'on objecte s'expliqueront très-facilement. En effet, Isaïe ayant dans cette seconde partie un dessein tout autre qu'il n'avait eu dans la première, a pu en faire des applications différentes. Quant à la diversité de style, nous ne prétendons pas qu'elle vienne uniquement de l'âge du prophète, nous l'attribuons

(1) F. Hitzig, *Der Prophet Jesaia übersetzt und ausgelegt, Seite* 469, 470. Nous ne proposons ici que les objections de Hitzig qui sous quelque rapport peuvent paraître nouvelles; les autres ne sont que la simple reproduction de celles de Gesenius, déjà si victorieusement réfutées par Kleinert et surtout par Hengstenberg. Ajoutons que toutes ces difficultés supposent les principes du rationalisme comme autant de vérités clairement démontrées.

aussi, comme on a pu le voir un peu plus haut (pag. 330, 331), à la diversité d'objets, de desseins, et des dispositions d'esprit où se trouvait l'écrivain sacré lorsqu'il a composé ces deux parties de son livre. Pour ne rien laisser sans réponse dans l'objection de Hitzig, nous ajouterons qu'il n'est nullement impossible qu'un vieillard conserve assez d'imagination pour faire toutes ces descriptions qui se lisent dans les derniers chapitres, surtout quand l'Esprit saint, l'aidant de son inspiration, l'échauffe de son divin feu, et lui représente les choses d'une manière vive et animée.

Obj. 5° Ce qui prouve, ajoute Hitzig (1), que l'auteur des derniers chapitres attribués à Isaïe n'est nullement prophète, c'est que cet auteur a vu et copié Nahum, Jérémie et même le vrai Isaïe. Ce qui le prouve encore, c'est qu'il y a beaucoup d'analogies entre ces chapitres et certains psaumes composés à la fin de la captivité.

Rép. Cette objection n'est pas plus solide que la précédente. Nous mettons au défi Hitzig de prouver lui-même que l'auteur de la seconde partie d'Isaïe a puisé dans Nahum et dans Jérémie; il aurait au moins dû détruire les raisons que Jahn a fait valoir pour démontrer que c'était au contraire Jérémie qui avait lu et imité l'auteur de cette seconde partie (2). Les analogies que l'on trouve entre les chapitres contestés à Isaïe et certains psaumes, ne sont ni aussi nombreuses ni aussi saillantes que le suppose notre adversaire. D'ailleurs, si on voulait appliquer contre Hitzig lui-même son propre raisonnement, il serait très-facile de lui prouver qu'il y a beaucoup trop de différence entre l'élocution et même la composition de ces psaumes et entre celle des vingt-sept derniers chapitres d'Isaïe, pour pouvoir affirmer qu'ils sont sortis les uns et les autres d'une seule et unique plume.

Obj. 6° La langue dans laquelle est écrite cette seconde partie, poursuit toujours le même Hitzig (3), est un argument démonstratif qu'elle ne saurait être l'œuvre d'Isaïe; car on y trouve non-seulement des formes grammaticales qui sont propres à l'araméen et à l'arabe, mais encore des constructions, des formes de mots et des significations qui ne se présentent pas dans les parties d'Isaïe dont personne ne conteste l'authenticité, et qui ne sont en usage que dans un hébreu beaucoup moins reculé que l'époque où vivait ce prophète.

Rép. Si le but principal que nous nous sommes proposé dans cet ouvrage ne nous interdisait point les discussions purement philologiques, nous montrerions que Hitzig ne saurait en imposer à des philologues versés dans la connaissance des langues bibliques; et que de

(1) Hitzig, *Ibid. Seite* 471 *ff.* — (2) Jahn, *Einleit.* II, 463 *ff*, où le critique a mis en regard ces prophéties. Dans son édition latine de 1814, il cite plusieurs passages qui ne se trouvent pas dans l'ouvrage allemand, et qu'il pourrait beaucoup multiplier encore (§ 104, n. III). — (3) Hitzig, *Ibid. Seite* 472, *ff.*

tous les exemples qu'il allègue en faveur de sa prétention, il n'en est certainement pas un seul qui soutienne l'examen de la critique (1). Nous nous bornerons donc à dire, et cela suffit pour le triomphe de la cause que nous défendons ici contre lui, que quand bien même tous ses exemples seraient incontestables, ils n'établiraient pas pour cela son opinion sur un fondement solide, et ils ne détruiraient en aucune manière les preuves si positives et si fortes que nous avons apportées en faveur de l'authenticité de tout le livre qui porte le nom d'Isaïe. En effet, ne peut-il point se faire que le commerce plus habituel qu'Isaïe avait des Assyriens et des Arabes dans ses dernières années ait introduit dans son langage ces termes et ces formes grammaticales qu'on reproche aux vingt-sept derniers chapitres ? D'ailleurs, est-on bien sûr que ces araméismes et ces arabismes n'étaient pas déjà passés dans la langue hébraïque longtemps avant la captivité ? Avons-nous assez d'ouvrages hébreux remontant jusqu'à ces temps reculés pour pouvoir l'affirmer en toute assurance ? Comment encore un auteur qui aurait vécu à Babylone, où l'on ne parlait que le chaldéen, aurait-il pu connaître ces formes arabes, se trouvant si éloigné des lieux où elles étaient en usage ? Nous ferons la même observation par rapport aux constructions syntactiques, aux formes et aux significations des mots; nos connaissances dans la langue hébraïque sont trop bornées et trop imparfaites pour que nous puissions affirmer avec droit que ces formes et ces constructions particulières, qui ne se rencontrent que dans les écrivains hébreux plus modernes, n'existaient pas dans les anciens temps. Enfin tous les bons critiques reconnaissent que ce qui prouve la composition moderne d'un livre hébreu, ce ne sont point quelques formes araméennes qu'on y trouve çà et là, mais bien le grand nombre qui s'y rencontrent. Autrement, en effet, il n'est pas un seul livre de l'Ancien Testament qui ne fût d'une époque récente. Ainsi, le prophète Isaïe ayant écrit la seconde partie de ses oracles longtemps après la première, rien ne s'oppose à ce qu'il y ait introduit quelques formes et quelques constructions grammaticales dont il n'aurait pas fait usage dans la première, surtout si l'on considère qu'il a pu y être déterminé par les circonstances du lieu où il se trouvait et des personnes avec lesquelles il vivait quand il a composé la seconde partie de son livre.

(1) Les lecteurs qui ont quelque connaissance des langues hébraïque et allemande trouveront cette objection de Hitzig très-bien réfutée dans Hævernick, *Einleit. in das Alte Test.*, *Theil* 1, *Abth.* 2, *Seite* 214 *ff.*

CHAPITRE TROISIÈME.

DES PROPHÉTIES DE JÉRÉMIE.

ARTICLE PREMIER.

De l'histoire de Jérémie.

Jérémie, en hébreu Yirmeyâhou (ירמיהו), de la tribu sacerdotale de Lévi, était fils d'Helcias, qui habitait Anathoth (I, 1), bourgade de la tribu de Benjamin, située à trois milles de Jérusalem, selon saint Jérôme (1). Dieu le sanctifia dès le sein de sa mère, et l'établit prophète parmi les nations, même avant sa naissance. Il commença à prophétiser dans sa jeunesse, la treizième année du règne de Josias, roi de Juda, quarante ans avant la ruine de Jérusalem (I, 2), et il continua à remplir ce ministère jusque après le commencement de la captivité de Babylone. Son zèle et ses efforts incroyables pour le salut de sa patrie ne lui attirèrent de la part des Juifs que les insultes et les outrages ; le supplice du fouet et la prison ne lui furent pas épargnés. Pendant le siége de Jérusalem, dont il avait prédit tous les malheurs, les habitants l'enfermèrent dans une fosse où il aurait bientôt péri, si l'un des eunuques de Sédécias n'eût obtenu de ce prince la permission de l'en retirer. Au moment de la prise de cette ville par les Chaldéens, Jérémie fut délivré de la prison où il avait été jeté de nouveau, et Nabuchodonosor lui donna le choix de demeurer en Judée ou de se rendre à Babylone. Le saint prophète aima mieux rester dans sa patrie, parmi ceux des habitants que les Chaldéens y laissèrent, sous l'autorité d'un gouverneur nommé par eux. Mais ce gouverneur ayant été assassiné, il fut obligé de passer en Égypte avec Baruch son disciple. Là, il reprocha vivement à ses compatriotes l'idolâtrie à laquelle ils ne rougissaient point de s'abandonner; et comme il continuait toujours ses reproches et ses menaces, il s'éleva contre lui une sédition dans laquelle, selon une tradition ancienne, il fut lapidé (2). Jérémie a prophétisé sous les rois Josias, Joakim et Sellum, autrement Joachaz,

(1) Hieronym. *Præfat. in Jerem.* Nous lisons dans Josué (XXI, 18) qu'Anathoth fut adjugée aux prêtres dans le partage de la terre promise. Comme Jérémie n'était qu'un prêtre ordinaire, il n'est pas étonnant qu'il ne demeurât point dans la ville même de Jérusalem. — (2) *Tophnis, Ægypti urbe, à populo lapidibus oppressus interiit* (Epiphan. *De vita et obitu prophetar.*). Tertullien parlant des maux qu'ont eu à souffrir les prophètes, dit : David exagitatur, Helias fugatur, Heremias lapidatur, etc. (*Scorpiace*, n° VIII). Saint Jérôme affirme également que notre prophète fut lapidé : *Jeremias captivitatem nuncians, lapidatur a populo.* (*Advers. Jovinian.* l. II, *sub fine*).

fils et successeur de Josias (1), enfin sous Jéchonias et Sédécias. La durée de son ministère prophétique doit avoir été d'un demi-siècle environ ; car depuis la treizième année du règne de Josias jusqu'à la onzième de celui de Sédécias (I, 2, 3), on compte déjà quarante ans et six mois. Or, pour peu qu'il ait demeuré en Judée après la prise de Jérusalem, et en Égypte depuis qu'il y fut amené, il a atteint le nombre des cinquante années, ou il en a fort approché (2).

ARTICLE DEUXIÈME.

Du sujet et du plan du livre de Jérémie.

Nous comprenons ici sous le nom de livre de Jérémie tous les ouvrages de cet illustre prophète, c'est-à-dire le corps de ses prophéties, qui embrassent cinquante-deux ou plutôt cinquante et un chapitres, puisqu'on reconnaît généralement que le cinquante-deuxième n'est pas de lui, et ses Lamentations, contenues en cinq chapitres (3). Comme ces deux ouvrages n'ont ni le même objet ni le même but, nous en exposerons le sujet et le plan dans deux différents paragraphes.

§ I. *Du sujet et de l'ordre des prophéties de Jérémie.*

1. Les prophéties de Jérémie renferment des oracles prophétiques proprement dits, des discours moraux et des récits historiques. Les principaux événements qui se trouvent prédits dans la partie prophétique sont : 1° la destruction du royaume de Juda, la ruine de Jérusalem et du temple, la déportation des Juifs à Babylone, leur retour après soixante-dix ans de captivité, la restauration de leur république, leur fidélité constante dans le culte du vrai Dieu, leur prospérité sous les Machabées, et les conquêtes qu'ils firent à cette époque sur les nations voisines ; 2° la personne et le règne du Messie ; car, quoi qu'en disent certains critiques rationalistes, il y a dans le livre de Jérémie des oracles qui se rapportent nécessairement à ce divin Sauveur et qui ont été vérifiés en Jésus-Christ ; 3° plusieurs autres prophéties ont pour objet les nations étrangères, telles que les Égyptiens, les Philistins, les Moabites, les Ammonites, les Iduméens, les Syriens, les habitants de Cédar, les peuples d'Asor et d'Élam ; mais un oracle qui doit surtout fixer l'attention, c'est celui de la ruine de Babylone, ruine qui s'y trouve décrite dans toutes ses circonstances ; 4° enfin cette première

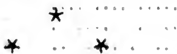
(1) *Sellum*, que Jérémie et l'auteur des Paralipomènes (1 Par. III, 15) nomment ainsi, est appelé *Joachaz* dans le quatrième livre des Rois (XXIII, 30). — (2) Voyez C. B. Michaëlis, *Dissertat. de Jeremia et vaticinio ejus*, § IV. — (3) Outre ces deux ouvrages, nous avons encore de Jérémie une lettre qui forme le chapitre VIe de Baruch.

partie contient quelques prophéties particulières qui regardent Joakim, Sédécias, Phassur, prince des prêtres, dont Jérémie prédit la prise, la captivité et la mort, de la manière la plus précise et la plus circonstanciée. Ces prophéties sont entremêlées de discours moraux, qui ont pour but d'engager les Juifs à réformer leurs mœurs, à éviter l'idolâtrie, à ne point se confier dans l'alliance des peuples étrangers, à fermer l'oreille aux faux prophètes, à se soumettre avec résignation aux châtiments divins qu'ils ont si justement mérités et qui vont fondre prochainement sur eux, et de leur reprocher les outrages sanglants et les persécutions sans nombre qu'ils lui ont fait souffrir à lui-même. La partie historique a pour objet les détails de la prise de Jérusalem, la conduite des rois qui gouvernaient de son temps, ce qui concernait le prophète lui-même, comme les persécutions, les mauvais traitements qu'il avait eu à souffrir, ses relations particulières avec Sédécias, et ses rapports avec Baruch son disciple.

2. Dans le recueil des prophéties de Jérémie, tel que nous le présentent nos Bibles, tant grecques qu'hébraïques, les oracles ne sont nullement disposés selon l'ordre chronologique ; il y a même de la variété entre l'arrangement que leur donnent les exemplaires du texte hébreu suivi par la Vulgate, et celui que leur assignent les exemplaires de la version des Septante ; de plus, on trouve dans les Septante plusieurs omissions assez considérables (1) ; trois phénomènes sur lesquels les critiques modernes se sont beaucoup exercés. Quant à nous, nous pensons que pour expliquer ces différences entre le texte hébreu et la version grecque, il faut nécessairement recourir à plusieurs causes simultanées. D'abord le manuscrit hébreu qui a servi au traducteur grec pouvait être moins complet que notre texte actuel, et par conséquent ne pas contenir quelques-uns des passages omis dans sa version. En second lieu, il y a toute apparence que l'interprète n'a pas traduit quelques-uns de ces passages, soit par inattention, soit parce qu'ils étaient courts et se trouvaient ailleurs. Troisièmement, il n'est pas moins possible que les copistes en aient omis par négligence plusieurs autres qui se terminaient de la même manière ; il y en a au moins huit de cette nature. Quatrièmement, enfin, quelques-uns de ces passages peuvent avoir été retranchées par la hardiesse des critiques, qui les ont crus tout à fait superflus et redondants. Tout le monde convient en effet que la version des Septante a beaucoup souffert de ces sortes de corrections critiques. Si ces causes réunies ne rendent pas raison de toutes les omissions, elles peuvent au moins en expliquer

(1) Voyez à la fin de ce paragraphe le tableau comparatif des différences qui existent entre le texte hébreu et les Septante, et celui qui représente l'ordre chronologique des prophéties de Jérémie.

le plus grand nombre. Au reste, ces omissions et ces lacunes ne sauraient préjudicier en rien à l'authenticité de la version grecque, parce que, pour la plupart, elles ne sont pas considérables, et que les passages omis se trouvent assez souvent rapportés dans d'autres endroits du même livre, de manière à ce que dans son ensemble elle représente suffisamment la substance et la force du texte inspiré, au moins par rapport aux choses qui concernent la foi et les mœurs.



Nous ne terminerons pas ce paragraphe sans offrir deux tableaux, dont l'un présente le nombre des chapitres des Septante qui répondent à ceux de l'hébreu, ainsi que les omissions de la version grecque; et l'autre, les prophéties placées selon leur ordre chronologique. On ne saurait se dispenser de consulter le premier quand on veut confronter les Septante non-seulement avec l'hébreu, mais même avec notre Vulgate, qui suit fidèlement l'ordre des chapitres de ce texte original. Quand au second, il est également indispensable pour bien comprendre le livre de Jérémie (1).

CHAPITRES DE L'HÉBREU ET DE LA VULGATE.	CHAPITRES DES SEPTANTE SELON L'ÉDITION ROMAINE.
xxv jusqu'au verset 13	xxv jusqu'au verset 13.
xxv depuis le verset 15	xxxii.
xxvi	xxxiii.
xxvii jusqu'au verset 19	xxxiv.
Depuis le verset 19	manque.
xxviii	xxxv.
xxix	xxxvi.
xxx	xxxvii.
xxxi	xxxviii.
xxxii	xxxix.
xxxiii jusqu'au verset 14	xl.
Depuis le verset 14	manque.
xxxiv	xli.
xxxv	xlii.
xxxvi	xliii.
xxxvii	xliv.
xxxviii	xlv.
xxxix	xlvi.
Onze versets depuis le verset 3 jusqu'au verset 14	manquent.

(1) Beaucoup de critiques ont dressé de semblables tableaux. Ceux que nous donnons ici se trouvent dans les dernières éditions de la *Bible de Vence*.

XL.	XLVII.
XLI.	XLVIII.
XLII.	XLIX.
XLIII.	L.
XLIV.	LI jusqu'au verset 30.
XLV.	LI depuis le verset 30.
XLVI.	XXVI.
XLVII.	XXIX jusqu'au verset 7.
XLVIII jusqu'au verset 44.	XXXI.
Depuis le verset 44.	manque.
XLIX jusqu'au verset 5.	XXX jusqu'au verset 5.
Le verset 6.	manque.
Depuis 6 jusqu'à 22.	XXIX depuis le verset 7.
Depuis 22 jusqu'à 27.	XXX depuis le verset 33.
Depuis 27 jusqu'à 33.	XXX depuis le verset 5 jusqu'à 33.
Depuis 33 jusqu'à la fin.	XXV depuis le verset 13.
L.	XXVII.
LI.	XXVIII.
LII.	LII.

L'ordre chronologique des prophéties de Jérémie ne se trouve également observé ni dans le texte hébreu ni dans la version grecque; nous en avons déjà fait la remarque. Plusieurs de ces prophéties ont leurs dates, qui servent à les remettre dans leur ordre; mais plusieurs aussi n'en ont point, ou celles qu'elles portent ne sont pas assez déterminées, de sorte que ce n'est que par conjecture qu'on peut juger du rang qu'elles doivent occuper. Les prophéties de Jérémie se divisent assez naturellement en cinq classes, dont la première contient les oracles du règne de *Josias;* la deuxième, les oracles du règne de *Joakim;* la troisième, ceux du règne de *Sédécias;* la quatrième, les prophéties postérieures à *la ruine de Jérusalem;* la cinquième, les prophéties *particulières*, savoir, celle qui regarde Baruch, et celles qui concernent les nations étrangères (1).

I. En la treizième année de *Josias* est l'époque de la mission de Jérémie contenue au chapitre.	I.
Dans les dix-huit dernières années de ce prince peuvent être placés les oracles contenus dans les onze chapitres suivants, savoir.	II, et III, 1-5. III, 6 et suiv. — VI. VII, VIII, IX, X. XI, XII.
II. Dans les trois premières années du règne de *Joakim*, peuvent être placées les prophéties contenues dans les huit chapitres suivants, savoir.	XIII. XIV, XV. XVI, XVII, 1-18. XVII, 19 et suiv. XVIII-XX.

(1) Les chapitres qui dans le tableau suivant se trouvent marqués d'un astérisque sont ceux qui paraissent être hors de leur place naturelle.

Au même temps peuvent aussi être rapportées les prophéties contenues dans les chapitres.............................. xxii et xxiii. xxvi.

Au commencement de la quatrième année de ce prince doit être placée la prophétie du chapitre...................... xxv.*

Dans cette quatrième année peut être placée la prophétie du chapitre.. xxxv*

A la fin de cette quatrième année et au commencement de la cinquième doit être rapporté le chapitre.................. xxxvi.* avec les deux premiers versets du chapitre xxxvii, qui forment * la transition de cette seconde partie à la suivante.

III. Au commencement du règne de *Sédécias* se rapporte la prophétie contenue au chapitre.......................... xxiv.*

Dans les trois premières années peuvent être placées les prophéties des chapitres.................................. xxix. xxx et xxxi.

A la quatrième année de ce prince doivent être rapportées les prophéties contenues dans les chapitres................ xxvii.* xxviii.*

A la neuvième année doit être rapportée la prophétie du chapitre.. xxxiv.

A la neuvième et à la dixième année doit être rapporté depuis le verset 3 jusqu'à la fin, le chapitre.................... xxxvii.

A la dixième année se rapportent les prophéties contenues dans les chapitres.. xxxii* xxxiii.*

On peut y joindre celle du chapitre................... xxi.

A la dixième ou onzième se rapporte la prophétie du chapitre xxxviii.

A la onzième se rapporte le chapitre................... xxxix.

IV. Les prophéties postérieures *à la ruine de Jérusalem* sont contenues dans les cinq chapitres........................ xl-xliv.

V. Les prophéties *particulières* sont contenues dans les sept chapitres suivants, savoir :

Celle qui regarde Baruch, dans le chapitre.............. xlv.

Celles qui regardent les nations infidèles, dans les chapitres. xlvi-li.

A la fin du livre se trouve la récapitulation historique de ce qui arriva depuis le commencement du règne de Sédécias jusqu'à l'élévation de Jéchonias dans sa captivité ; c'est ce qui forme le chapitre... lii.

§ II. *Du sujet et du but des Lamentations de Jérémie.*

1. Les Lamentations de Jérémie s'appellent en hébreu Qînôth (קִינוֹת), en grec Thrênoï (Θρῆνοι) ; elles sont encore nommées par les Juifs, Êchâ (אֵיכָה), c'est-à-dire *comment*, *quomodo*, parce qu'elles commencent par ce mot. Or ces Lamentations renferment cinq chapitres. Dans le premier, Jérémie déplore la désolation de Jérusalem prise par les Chaldéens. Cette ville, autrefois si belle et si puissante, est tombée dans le mépris et l'humiliation ; elle voit ses ennemis fondre sur elle, renverser ses murailles, profaner son temple et emmener en captivité les enfants de Juda ; elle voit en même temps ses propres amis l'abandonner. Reconnaissant cependant qu'elle s'est

attiré par ses crimes la colère du ciel, elle expose au Seigneur l'état d'avilissement et d'opprobre auquel elle est réduite; et, pleine de confiance, elle annonce les vengeances célestes contre ceux qui se réjouissent de ses maux (chap. I). Le prophète continue à retracer les malheurs de Jérusalem, en considérant avec étonnement la ruine de cette superbe cité. Israël est renversé; ses prêtres et les princes de son peuple ont été livrés entre les mains des nations. Le Seigneur a rejeté lui-même son temple; des hommes de mensonge entretiennent ses enfants dans de vaines espérances, tandis que notre prophète l'exhorte à gémir sans cesse et à exposer au Seigneur son affliction (II). Jérémie nous peint aussi ses propres malheurs, et sa confiance dans le Seigneur, qui a bien appesanti sa main sur lui, mais qui doit aussi détruire ses ennemis (III). Il revient encore sur la ruine de Jérusalem, en retraçant le triste tableau des extrémités où l'ont réduite les Chaldéens pendant qu'ils la tenaient assiégée. Et après avoir décrit les regrets des enfants de Sion pour la vaine confiance qu'ils ont eue dans les Égyptiens, et leur douleur pour l'enlèvement de leur roi, il reproche à l'Idumée de se réjouir du malheur des enfants de Juda, et lui annonce à elle-même sa ruine entière, et en même temps la délivrance de Sion (IV). Enfin, Jérémie représente au Seigneur les maux sans nombre qui ont désolé les enfants de Juda; et il le conjure de les rappeler à lui et de les rétablir dans leur ancienne splendeur.

Quelques interprètes, tant anciens que modernes, ont prétendu que la mort de Josias, roi de Juda, et les malheurs qui l'ont suivie étaient le véritable sujet des Lamentations. Les raisons principales qu'ils allèguent en faveur de cette opinion sont : 1° qu'au deuxième livre des Paralipomènes (XXXV, 25) il est dit : « Particulièrement Jérémie, dont les lamentations sur la mort de Josias se chantent jusqu'à cette heure par les musiciens et par les musiciennes; » 2° qu'au verset 4 du chapitre I de cette élégie l'auteur suppose que Jérusalem et le temple sont encore debout; 3° que le verset 20 du chapitre IV, où il est dit : « Le Christ, le Seigneur, le souffle de notre bouche, a été pris à cause de nos péchés, » s'applique naturellement à Josias, prince très-pieux et le bien-aimé de son peuple, et ne peut que difficilement se rapporter à Sédécias, prince impie, et qui fut bien plus la victime de ses propres péchés que de ceux du peuple (1). Mais il est facile de remarquer que dans les Lamentations il n'est fait nulle part mention de Josias ni de sa mort, et qu'il n'y a rien qui s'y rapporte directement, pas même le verset 20 du chapitre IV; car, d'après le texte

(1) Voyez D. Ceillier, *Hist. génér. des auteurs sacrés*, etc. t. I, p. 281-283. J. D. Michaëlis, not. 97 *ad Lowthi de S. poesi Hebr.* Prælect. XXII; et J. A. Dathe dans ses notes ajoutées à la première édition de sa traduction latine des Lamentations publiée en 1779.

hébreu, le roi dont il est question dans ce passage *fut pris dans les fosses*, c'est-à-dire dans les embûches de ses ennemis qui le poursuivaient (voyez le verset 19). Or, Josias mourut à Jérusalem, où il s'était fait transporter, par suite des blessures qu'il avait reçues des Égyptiens dans le combat même (2 Par. XXXV, 22-24) ; au lieu que Sédécias fut poursuivi et véritablement pris par les Chaldéens (Jér. XXXIX, 5). Il est au contraire si évident que l'objet principal des Lamentations se rapporte à la destruction de Jérusalem et à la captivité de Babylone, que les partisans de l'opinion contraire sont obligés, les uns, de dire qu'à l'occasion du désastre de Josias, Jérémie prédit la ruine de Jérusalem avant qu'elle fût arrivée ; les autres de supposer qu'à l'occasion de la mort de ce même prince il y eut un siége et une prise de Jérusalem dont l'Écriture ne dit pas un seul mot. Ajoutons que J. D. Michaëlis et Dathe, qui avaient d'abord embrassé ce sentiment, l'ont rétracté après un plus mûr examen, l'un dans sa nouvelle Bibliothèque orientale et exégétique, et l'autre dans la seconde édition de sa traduction latine de Jérémie; et que ce dernier va même jusqu'à se faire de vifs reproches de n'avoir pas été frappé de l'évidence des preuves qui militent en faveur de l'opinion commune : *Aliud accedit argumentum, adeo evidens, ut ipse indigner, me ejus vel oblitum, vel negligentiorem fuisse* (1). Ces différents motifs suffisent pour faire penser que les Lamentations dont parlent les Paralipomènes ne sont point parvenues jusqu'à nous, et qu'elles étaient différentes de celles qui nous restent. Ainsi le sujet principal des Lamentations de Jérémie est très-vraisemblablement la ruine de Jérusalem au temps de Sédécias, et les malheurs de la captivité qui en furent la suite. Ce sentiment se trouve d'ailleurs confirmé par le prologue qui, dans la version des Septante et la Vulgate, leur sert de préface, et par le chapitre LII des prophéties, qui leur tient également lieu d'avant-propos.

2. Il suffit de lire les Lamentations pour voir que Jérémie, tout en décrivant la ruine de Jérusalem sous Nabuchodonosor, et la captivité du peuple juif à Babylone, s'est proposé un double but digne de la mission qu'il tenait du ciel. Il a voulu convaincre les Juifs que c'était à leurs péchés et à leurs crimes qu'ils devaient attribuer leurs malheurs ; il a cherché en même temps à réveiller leur foi dans les promesses divines, et à les préserver du désespoir, en faisant briller à leurs yeux l'espérance de revoir un jour leur patrie et de recouvrer leur ancienne prospérité.

(1) Voyez Rosenmüller, *Schol. in Jerem. vaticin.* t. II, p. 458, 459.

ARTICLE TROISIÈME.

De l'authenticité du livre de Jérémie.

Les critiques les plus portés à rejeter en général l'authenticité des divines Écritures n'ont jamais attaqué celle du livre qui porte le nom de Jérémie; seulement quelques-uns d'entre eux refusent à ce prophète la composition d'une bien faible partie de l'ouvrage qu'on lui attribue. Voici les objections proposées par ces critiques, et nos moyens de solution.

Difficultés proposées contre l'authenticité des prophéties de Jérémie, et Réponses à ces difficultés.

Obj. 1° Dans les prophéties qu'on attribue à Jérémie, objecte Spinosa et après lui Thomas Payne, tout est tellement bouleversé et confondu qu'on n'y trouve ni ordre ni arrangement. Or, un désordre et une confusion de cette nature et dont on ne trouve pas un seul exemple, prouvent suffisamment par eux-mêmes que ce recueil ne saurait être l'ouvrage du prophète dont il porte faussement le nom (1).

Rép. Tout en convenant avec nos adversaires qu'il règne un grand désordre dans la collection des prophéties de Jérémie, nous devons faire observer que la conséquence qu'ils tirent de ce fait est bien peu logique. Ce désordre, en effet, ne peut pas plus porter atteinte à l'authenticité de ces oracles, que la méprise d'un relieur, par exemple, qui aurait dérangé l'ordre des feuilles du livre de Thomas Payne n'en pourrait porter à l'authenticité de ce livre, comme l'a remarqué fort spirituellement Richard Watson, évêque de Landaff, dans son *Apologie de la Bible*, où il réfute l'*Age de la raison*. Nous avons montré dans l'article précédent qu'il n'était pas absolument impossible de rendre raison de ce désordre chronologique; les moyens que nous avons proposés l'expliquent d'une manière assez satisfaisante; mais quand bien même notre hypothèse et toutes celles des critiques manqueraient entièrement leur but, on ne pourrait, dans aucun cas, en conclure légitimement que ces prophéties, quoique nous ayant été transmises dans un état de désordre, ne sont point authentiques; car il est de toute évidence que le bouleversement des diverses parties d'un livre n'empêche pas qu'il ne soit réellement sorti de la plume de son auteur. Après tout, ce dérangement qu'elles ont éprouvé dans leur ordre primitif n'en a point altéré l'intégrité substantielle; et

(1) Spinosa, *Tract. theol. polit.* x. Th. Payne, *Age de la raison*, part. II.

d'un autre côté, il n'est pas de nature à porter atteinte à la vérité des faits, puisqu'il ne donne aucun faux sens aux expressions et aux pensées. Le seul inconvénient auquel il pourrait donner lieu, ce serait de rendre quelques passages obscurs; mais dans ce cas même, la critique, en rétablissant la véritable leçon du texte, ferait disparaître cette obscurité.

Obj. 2° Il y a dans le livre qu'on fait passer sous le nom de Jérémie, objecte encore Spinosa, des contradictions manifestes qui en mettent les diverses parties en opposition les unes avec les autres : preuve incontestable que ce livre n'est qu'une compilation et un extrait d'autres ouvrages qui ont pour auteurs plusieurs écrivains différents.

Rép. Spinosa n'aurait pas dû se borner à affirmer qu'il y avait dans Jérémie de véritables contradictions; mais il était de son devoir, après une telle assertion, d'en donner quelque preuve solide; il ne l'a nullement fait, et il ne pouvait réellement le faire, puisque les contradictions qu'il objecte ne sont qu'apparentes. Il suffit, pour s'en convaincre, de jeter les yeux sur un commentaire quelconque. Et pour nous borner à un seul exemple, mais qui fera sentir toute la faiblesse des attaques de notre adversaire, nous dirons que la contradiction qu'il prétend trouver entre les chapitres xxxvii et xxxviii, sous prétexte que les causes attribuées à l'emprisonnement de Jérémie sont différentes dans les deux chapitres, n'existe réellement point; car il faut s'aveugler volontairement pour ne point voir qu'il ne s'agit nullement du même emprisonnement dans les deux endroits. En effet, nous lisons au chap. xxxvii, vers. 11-15, que Jérémie étant sorti de Jérusalem pour aller au pays de Benjamin, fut arrêté aux portes mêmes de la ville, et que comme on le prit pour un transfuge qui voulait passer aux Chaldéens, on le jeta dans la prison qui était dans la maison de Jonathan, secrétaire de Sédécias; mais que ce prophète ayant supplié le roi de ne point l'y laisser, il fut mis dans le vestibule de la prison; tandis qu'au chap. xxxviii, vers. 1-6, il est dit que Jérémie ayant continué ses prédictions contre Jérusalem pendant qu'il était dans ce vestibule, les officiers de la cour obtinrent de Sédécias qu'il en fût retiré pour être jeté dans la basse fosse de Melchias, fils d'Amélech.

Obj. 3° Quand on lit attentivement la prophétie contenue au chap. xxxiii, vers. 14-26, disent J. D. Michaëlis et Jahn, on reste persuadé qu'elle n'est point l'ouvrage de Jérémie; car 1° on y lit que Dieu donnera à un rejeton de David une multitude d'enfants qui lui succéderont sur le trône; on y lit encore la promesse d'un nombre prodigieux de prêtres et de lévites qui exerceront sans interruption leur ministère sacré et offriront des sacrifices au Seigneur; ce qui est contre l'analogie de toutes les autres prophéties concernant les temps du Messie, où rien de semblable n'est jamais prédit et ne peut même avoir lieu,

car le Messie ne saurait avoir de successeurs, et le sacerdoce lévitique étant détruit, il ne peut y avoir ni prêtres, ni lévites, ni sacrifices. 2° Cette prophétie ne se trouve dans aucun exemplaire des Septante, et elle manque également dans toutes les versions qui en tirent leur origine (1).

Rép. La première partie de cette objection appartient, comme on le voit, plutôt au dogme qu'à la critique; par cela même nous sommes dispensé d'y répondre dans cet ouvrage. Nous dirons cependant, que si l'on applique au Messie cet oracle, qui se rapporte nécessairement à lui, on en trouvera sans peine l'accomplissement tant dans le règne et le sacerdoce éternel de Jésus-Christ que dans l'Église chrétienne (2). En effet, David, chef de la race royale, représente la perpétuité du règne de Jésus-Christ; Lévi, chef de la race lévitique, est le symbole de son sacerdoce éternel; enfin, la multiplication prodigieuse de ces deux races se trouve vérifiée dans la multitude des chrétiens et des prêtres mêmes de la loi nouvelle (1 Petr. II, 9). Quant à la seconde partie de la difficulté qu'on nous oppose, nous répondrons que ce passage se trouve dans tous les manuscrits hébreux aussi bien que dans toutes les versions faites sur le texte original; ainsi on le lit dans la Vulgate, dans la paraphrase chaldaïque, dans la version syriaque et dans celle de Théodotion. Or, en bonne critique, l'omission de ce passage dans la seule version des Septante ne prouve nullement qu'il n'est point authentique; car nous pouvons défier nos adversaires de jamais démontrer que si les Septante ont omis cet oracle, c'est uniquement parce qu'ils ne l'ont pas trouvé dans leur manuscrit; car il y a plusieurs autres causes de cette omission qui sont pour le moins aussi naturelles et par là même aussi satisfaisantes. D'abord, cette prophétie se trouvant déjà exprimée en grande partie et presque textuellement dans les chapitres précédents, surtout dans le vingt-troisième (3), le traducteur n'a pas jugé à propos sans doute de la répéter. En second lieu, ce même interprète ne pouvant comprendre cette prodigieuse multiplication d'enfants de David et ce nombre infini de lévites, qui ne se trouvent jamais dans les autres prophéties, a cru pouvoir les omettre. D'ailleurs, quand ces raisons ni d'autres ne seraient pas de nature à satisfaire un esprit raisonnable, quand même le passage en question ne se serait point trouvé dans le manuscrit qui a servi au traducteur grec, nos adversaires ne seraient nullement en droit de nier l'autorité du texte original, si soigneusement conservé

(1) Voyez J. David Michaëlis dans ses remarques sur les Lamentations jointes à sa traduction allemande de la Bible, et Jahn dans son *Appendix hermeneuticæ*, fasciculus II, p. 122, 123. — (2) Voyez les interprètes, et en particulier Hengstenberg, *Christologie, Theil* III, *S.* 605-619. — (3) Compar. XXXIII, 15, 16, avec XXIII, 5, 6, et XXXIII, 20, 25, avec XXXI, 35-37.

par les Juifs, et de lui préférer une version dont l'auteur, de l'aveu même de tous les critiques, est tombé dans bien des négligences, et s'est permis trop de licences dans la manière de rendre le texte original, une version qui, d'ailleurs, a tant souffert des corrections des critiques. Ajoutons, et c'est la critique elle-même qui nous l'enseigne, ajoutons qu'il est beaucoup plus simple et beaucoup plus naturel de supposer une omission dans le traducteur, surtout lorsque son peu d'exactitude est connue, qu'une interpolation formelle et très-ancienne dans tous les manuscrits hébreux. Enfin, quand ce passage ne se serait réellement pas trouvé dans le manuscrit hébreu sur lequel l'interprète grec a fait sa traduction, on ne devrait pas préférer cet exemplaire défectueux à tous les manuscrits et à toutes les versions du texte hébreu lui-même, puisque, d'après les lois ordinaires de la critique, il faut se conformer au plus grand nombre de témoignages.

SUITE DU CHAPITRE TROISIÈME.

DU LIVRE DE BARUCH.

ARTICLE PREMIER.

De l'histoire de Baruch.

Baruch, que l'historien Joseph dit avoir été d'une famille distinguée de la tribu de Juda, et très-versé dans la connaissance de la langue hébraïque (1), était fils de Nérias, petit-fils de Maasias (Bar. I, 1), et très-vraisemblablement frère de Saraïas (Jer. LI, 59), attaché à la cour de Sédécias; car nous ne doutons point que ce ne soit le même personnage que Baruch désigné par Jérémie sous le même nom de *Baruch fils de Nérias,* comme nous le montrerons à l'article IV, et qui fut son secrétaire et son disciple fidèle, puisqu'il se rendit le compagnon de tous ses travaux et de tous ses périls. Jérusalem ayant été ruinée, Baruch se retira en Égypte avec Jérémie (Jer. XLIII, 9); mais après la mort de ce prophète, il quitta l'Égypte pour se retirer à Babylone, où l'on pense qu'il finit ses jours. L'inscription même du livre nous apprend que Baruch écrivit ses prophéties lorsqu'il était à Babylone. Il faut remarquer que plusieurs anciens pères de l'Église ont cité ce livre sous le nom de Jérémie, soit parce que autrefois les écrits de ces deux prophètes étaient renfermés dans un même volume (2), soit à cause que Baruch a inséré dans son livre non-seulement les oracles que DIEU lui a inspirés, mais encore ceux qu'il avait entendus de la

(1) Joseph, *Antiq.* l. X, c. XI. — (2) Epiph. *Libr. de pond. et mens.* n. 5.

bouche de Jérémie, son maître, et qu'il n'avait pas mis par écrit de son vivant (1).

ARTICLE DEUXIÈME.

Du texte original et des versions du livre de Baruch.

1. Le livre de Baruch a été originairement écrit en hébreu, comme nous aurons occasion de le prouver dans plusieurs des questions que nous allons traiter. Mais le texte primitif a été perdu depuis longtemps; car saint Jérôme dit dans sa préface sur Jérémie : « Quant au petit livre (libellum) de Baruch, qui se trouve dans l'édition des Septante, nous n'en parlerons pas; les Juifs ne le lisent pas; ils ne le possèdent même plus (2). » Cependant il existait encore dans le second siècle, puisque Théodotion le traduisit en grec, comme on le verra à l'article IV, dans nos réponses aux difficultés proposées contre l'authenticité des prophéties de Baruch.

2. La version du livre de Baruch la plus ancienne est la version grecque, qui nous tient lieu maintenant d'original. Une preuve de sa haute antiquité, c'est qu'elle se trouve dans la Bible des Septante. La version latine qui fait partie de notre Vulgate a été composée sur la version grecque. Comme l'Église latine a toujours reconnu la canonicité du livre de Baruch, cette version doit être au moins du second siècle de l'ère chrétienne. Une autre version latine également faite sur le grec, et qui paraît ancienne, a été publiée à Rome, en 1688, par Joseph Maria Caro. Le tome IV de la Polyglotte de Londres contient deux versions, l'une syriaque, l'autre arabe, qui suivent assez fidèlement le grec, d'où elles tirent leur origine; mais la traduction syriaque qui se trouve dans la Polyglotte de Paris s'en écarte en beaucoup d'endroits.

ARTICLE TROISIÈME.

Du sujet du livre de Baruch.

Les prophéties de Baruch se divisent tout naturellement en trois parties. Dans la première, qui s'étend depuis le chapitre I jusqu'au chapitre III, verset 8 inclusivement, et qui sert comme de préface, il est rapporté que dans la cinquième année de la destruction de Jérusalem, Baruch lut son livre au roi Jéchonias et aux Juifs captifs à Babylone; que, touchés de cette lecture, ils résolurent de se convertir, et qu'ils envoyèrent de Babylone, à ceux de leurs concitoyens qui étaient restés sur les ruines de Jérusalem, le livre de Baruch, accom-

(1) Theodoret. *Præfat. Comment. in Baruch*, et *Synops. in Oper. Athanas.* p. 167. — (2) Hieron. *Præfat. in vers. Jerem.*

pagné d'une lettre, de présents, et de quelques vases d'argent, en exhortant leurs frères à offrir pour eux des sacrifices, et à prier le Seigneur pour Nabuchodonosor et son fils, et de lire publiquement et au milieu des ruines du temple le livre de Baruch qu'ils leur envoyaient.

Dans la seconde partie, c'est-à-dire depuis le verset 9 du chapitre III jusqu'au chapitre V inclusivement, Baruch s'adressant à tous les enfants d'Israël, les exhorte à reconnaître que leur infidélité est l'unique cause des maux qui pèsent sur eux. Il leur apprend que la sagesse ne vient que de Dieu, et que c'est par une faveur toute particulière qu'il l'a manifestée aux enfants d'Israël, en leur donnant sa loi par le ministère de Moïse; et il annonce que Dieu lui-même viendra sur la terre pour en instruire les hommes. Il fait parler Jérusalem comme une veuve désolée qui pleure la captivité de ses enfants, et les exhorte à mettre toute leur espérance dans le Seigneur. Le prophète l'engage elle-même à prendre courage, à quitter son deuil, en lui promettant la ruine de ses ennemis et le retour glorieux de ses enfants dispersés. Enfin le chapitre VI, qui forme la troisième partie du livre de Baruch, contient une lettre de Jérémie aux Juifs captifs que Nabuchodonosor devait emmener à Babylone après la prise de Jérusalem. Dans cette lettre, Jérémie n'oublie aucun des motifs propres à empêcher les Juifs de tomber dans l'idolâtrie des Babyloniens; il s'attache surtout à leur montrer le néant et la vanité des idoles.

ARTICLE QUATRIÈME.

De l'authenticité du livre de Baruch.

Parmi les protestants qui ont attaqué l'authenticité du livre qui porte le nom de Baruch, on distingue surtout Grotius, Louis Cappel, Eichhorn, Bertholdt et De Wette. Ces critiques prétendent qu'il est l'ouvrage de quelque Juif helléniste, qui, pour donner plus d'autorité et plus de vogue à son livre, l'a attribué à Baruch, secrétaire de Jérémie. La lettre qui forme le chapitre VI du livre de Baruch n'a pas été traitée avec plus de ménagement, quoiqu'il soit très-probable qu'elle vient de la main de Jérémie. Au reste, nous allons voir les raisons sur lesquelles on se fonde pour s'opposer au sentiment généralement reçu.

Difficultés proposées contre l'authenticité des prophéties de Baruch, et Réponses à ces difficultés.

Obj. 1° Une des raisons qu'on fait valoir en faveur de l'authenticité des prophéties de Baruch, c'est que leur auteur est le même que Baruch secrétaire de Jérémie. Or, cette supposition est tout à fait fausse; car Baruch disciple et secrétaire de Jérémie alla à Babylone la

quatrième année du règne de Sédécias, avant la ruine de Jérusalem, et après la prise de cette ville il se retira en Égypte avec son maître; tandis que l'auteur du livre que nous examinons se trouvait établi à Babylone cinq ans après la destruction de Jérusalem.

Rép. Toute l'antiquité atteste unanimement que Baruch l'auteur des prophéties est le même personnage que Baruch secrétaire de Jérémie. Or ce témoignage forme lui seul un argument incontestablement plus solide et plus imposant que l'objection de nos adversaires; car Baruch secrétaire de Jérémie aurait pu faire un simple voyage à Babylone sous le règne de Sédécias. Mais la supposition de nos adversaires, que Baruch secrétaire de Jérémie soit allé à Babylone la quatrième année de Sédécias, est purement imaginaire, puisque le verset 59 du chapitre LI de Jérémie, sur lequel elle est uniquement fondée, ne fait pas mention de Baruch, mais nomme seulement Saraïas comme accompagnant Sédécias à Babylone : *Cum pergeret* (*Saraïas*) *cum Sedecia rege in Babylonem*. Ainsi rien n'empêche d'admettre, avec l'inscription même qui est en tête des prophéties de Baruch, que ce prophète ait écrit son livre à Babylone, cinq ans après que Jérusalem eut été prise et brûlée par les Chaldéens. Il est vrai que le secrétaire de Jérémie fut emmené avec ce prophète en Égypte après ce désastre; mais ce fait n'est nullement en opposition avec l'épigraphe du livre; car Baruch a très-bien pu quitter l'Egypte à la mort de son maître, n'ayant plus de motifs qui l'y retenaient, et retourner à Babylone.

Obj. 2° Le livre attribué à Baruch a été évidemment composé en grec; car le plagiaire qui l'a composé, dans les nombreux passages qu'il a pris de Jérémie et de Daniel, n'a fait aucun usage du texte original de ces écrivains, mais s'est borné à copier la version grecque. Or, dans cette supposition, il ne saurait être l'ouvrage du secrétaire de Jérémie; car sa langue naturelle et celle des Juifs pour lesquels il devait écrire était la langue hébraïque.

Rép. Cette objection prouverait tout au plus que le traducteur grec de Baruch s'est conformé à la version grecque des livres de Jérémie et de Daniel dans les passages qui se trouvent simultanément dans les trois écrivains. Et si cette argumentation était concluante, il en serait fait de l'authenticité de tout livre hébreu dont la version grecque se trouverait conforme à la traduction grecque d'un livre postérieur qui contiendrait des citations du premier. Ainsi, par exemple, si les traducteurs grecs des auteurs sacrés qui ont écrit après Isaïe avaient consulté la version grecque de ce prophète dans les passages de sa première partie qui lui auraient été empruntés, on devrait nécessairement en inférer que cette première partie n'a point été composée en hébreu par Isaïe, mais bien en grec, par un écrivain beaucoup plus moderne. Mais nous avons des preuves directes à opposer à cette

futile objection. Premièrement, si ce livre avait été composé en grec, l'auteur l'aurait écrit ou sous Ptolémée fils de Lagus, ou sous Ptolémée Philadelphe, dans le temps où il y avait beaucoup de Juifs en Égypte, afin de les confirmer dans la religion de leurs pères. Mais alors pourquoi parler à ces Juifs du retour de la captivité de Babylone, qui ne les regardait point, et qui était un fait accompli pour eux depuis très-longtemps? Peut-on supposer un écrivain assez stupide pour tomber dans une faute aussi grossière? Ce livre a donc dû être composé dans un temps où le retour de l'exil n'était pas encore arrivé, et par conséquent à une époque où les Juifs pour qui l'auteur écrivait, parlaient la langue hébraïque. Secondement, le livre de Baruch est plein d'hébraïsmes; de plus, on n'y découvre point cette enflure et cette affectation des Juifs hellénistes qu'on remarque si facilement dans le livre de la Sagesse et dans le second des Machabées. Tout y est simple et d'accord avec la construction de la langue hébraïque. Qu'on ne dise pas qu'un auteur dont l'hébreu eût été la langue naturelle aurait pu écrire en grec en conservant des hébraïsmes: car, comme le remarque Huet (1), si l'hébreu eût été aussi familier à l'auteur que le supposent tous les hébraïsmes qui se trouvent dans son livre, il n'aurait pas manqué de faire parler à Baruch sa propre langue, au lieu de lui en faire parler une qui ne convenait ni à lui-même ni à ceux auxquels il s'adressait. Mais, indépendamment des constructions hébraïques, on remarque dans ce même livre des indices non équivoques qui décèlent un original hébreu; nous voulons parler d'un certain nombre de termes grecs dont le sens, mal assorti dans les passages où ils se rencontrent, est évidemment pris des mots hébreux correspondants, et dont ils ne sont par conséquent qu'une simple traduction (2). Troisièmement, si le texte original de Baruch était en grec, on ne voit pas pourquoi Théodotion aurait fait une traduction grecque de ce livre. Or, il est incontestable que Théodotion a réellement traduit ce livre en grec; puisque dans le manuscrit syriaque hexaplaire qui se conserve à Milan, les leçons de la version de Théodotion y sont rapportées, comme l'assure Bjœrnstahl, critique suédois qui l'a collationné (3).

Obj. 3° Le livre qui porte le nom de Baruch n'est qu'une compilation des livres de Daniel et de Néhémie, un ramas de passages cousus les uns aux autres. Or, Baruch disciple et secrétaire de Jérémie étant plus ancien que Daniel et que Néhémie, n'a pu les citer, et par conséquent le livre qu'on lui attribue a été composé longtemps après lui.

(1) Huet, *Demonstr. Prop.* IV *De proph. Bar.* n. 6. — (2) On peut voir ces passages exposés et discutés dans notre *Introd. histor. et crit.* t. IV, p. 180, 181. — (3) Voyez le *Répertoire d'Eichhorn*, t. III, p. 169 et suiv. Eichhorn fait d'inutiles efforts pour éluder cet argument; voy. notre *Introd.* t. IV, p. 161, 182.

Rép. D'abord, il est bien vrai que l'on rencontre dans Baruch des passages qui se lisent également dans Daniel et dans Néhémie; mais comme ces passages communs à ces trois auteurs se trouvent dans les prières adressées à Dieu, on peut très-bien dire avec D. Calmet et Jahn (1) que ce sont des formules déprécatoires usitées dans ces anciens temps, et dont Baruch, Daniel et Néhémie ont pu se servir, sans les avoir empruntées l'un de l'autre. D'ailleurs, en supposant que ces écrivains sacrés se soient réellement copiés, s'ensuivrait-il nécessairement que c'est l'auteur du livre de Baruch qui a cité Daniel et Néhémie? Une pareille conclusion serait aussi arbitraire que peu logique. On objecte, il est vrai, que ce n'est pas la coutume de Néhémie de faire des emprunts à ses devanciers; mais cette objection ne détruit nullement notre thèse. En effet, que cet écrivain sacré n'emprunte ordinairement rien à ses devanciers dans ses récits historiques, nous l'accordons volontiers; mais il a pu le faire dans la prière qu'on y lit au chapitre I, vers. 5 et suiv., et qui est assez semblable à celle de Baruch.

Sans être un ramas confus de morceaux empruntés, le livre de Baruch contient, il est vrai, un certain nombre de passages tirés des auteurs sacrés qui avaient écrit avant lui, tels que Moïse, Isaïe et même Jérémie; mais quels sont les autres prophètes qui en ont usé autrement? Il suffit de jeter un coup d'œil sur les concordances de la Bible pour voir que c'est au contraire un usage généralement observé parmi les écrivains tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, de faire des emprunts à leurs devanciers. Or, cette pratique, loin d'autoriser à rien conclure contre l'authenticité de leurs écrits divins, ne peut que la confirmer et la fortifier davantage.

Obj. 4° Si la lettre qui forme le chapitre VI du livre de Baruch était réellement de Jérémie, elle se trouverait dans les exemplaires grecs; elle n'aurait point été rejetée par les Juifs; enfin saint Jérôme ne l'aurait pas traitée de *lettre qui porte un faux titre* (ψευδεπίγραφος *epistola*), c'est-à-dire faussement attribuée à Jérémie, et Théodoret ne l'aurait pas omise dans son commentaire.

Rép. Ce raisonnement n'est pas bien logique. Nous avons déjà remarqué dans les sections précédentes, qu'il était parmi les livres saints des écrits dont l'authenticité était incontestable, quoique pourtant ils manquassent dans certains exemplaires, soit des textes originaux, soit des versions, quoique les Juifs ne les eussent point admis dans leur canon sacré, quoique enfin quelques pères ne les eussent ni traduits ni commentés. Mais pour répondre directement à l'objection, nous dirons qu'il n'est nullement étonnant que la lettre de Jérémie ne se trouve point dans certains exemplaires grecs; car elle

(1) D. Calmet, *Préface sur Baruch, à la fin.* Jahn, *Einleit.* § 219.

forme un volume si peu considérable qu'elle a pu facilement échapper à l'attention de quelque copiste. Ajoutons qu'elle n'occupait pas la même place dans tous les manuscrits; dans les uns elle ne venait qu'à la suite de la prophétie de Baruch, et dans d'autres elle était jointe aux Lamentations de Jérémie. Or, un copiste qui a transcrit Jérémie sur un des premiers manuscrits et Baruch sur un des derniers, a pu encore aisément la passer sans s'en apercevoir, puisqu'elle ne se trouvait sur aucun des exemplaires dont il s'était servi. Enfin, il n'est pas hors de vraisemblance que cette lettre, contenant le même sujet que le chapitre x, 1-16 de Jérémie, aura paru à quelque copiste ou même à quelque critique une pièce inutile et superflue, qu'il pouvait en conséquence omettre sans porter atteinte à l'intégrité du corps des saintes Écritures, comme c'est très-probablement arrivé pour plusieurs passages des prophéties de Jérémie (voy. plus haut, pag. 346). La lettre de Jérémie faisant partie du livre de Baruch, ç'a été déjà pour les Juifs une raison satisfaisante de ne pas l'insérer dans leur canon. Dans le cas même où elle en aurait été séparée, si ce texte hébreu ne s'est point trouvé au moment de la formation du canon judaïque, elle n'a pas dû y entrer, puisque les auteurs de ce recueil sacré n'y ont inséré aucun livre écrit en grec. Quant à la qualification que saint Jérôme lui donne, elle montre tout au plus que ce père, se conformant à l'opinion des Juifs, mettait sur la même ligne la lettre de Jérémie et le livre de Baruch auquel il la voyait jointe; mais son sentiment particulier ne saurait prévaloir sur celui de tous les autres saints docteurs qui lui sont opposés sur ce point.

Obj. 5° Cette lettre ne saurait être sortie de la plume d'un auteur hébreu tel qu'était Jérémie; la langue, le style, ne portent aucune empreinte d'un original hébreu. La manière même dont le sujet y est traité ne peut convenir qu'à un écrivain grec. Enfin Jérémie détermine constamment la durée de la captivité à soixante-dix ans, tandis que l'écrivain qui a composé cette lettre l'étend jusqu'à sept générations, c'est-à-dire à plus de deux cents ans.

Rép. En accordant, ce qui n'est pas absolument certain, que la lettre attribuée à Jérémie ne porte aucun indice d'un original hébreu, et que le style et la manière de traiter le sujet sont assez dans le goût des écrivains hellénistes, il ne s'ensuit point que cette lettre ait été originairement composée en grec; car le traducteur a pu, sans s'éloigner du sens fondamental du texte primitif, le rendre d'une manière très-libre, en l'habillant pour ainsi dire à la grecque. Quant à la contradiction que nos adversaires prétendent trouver entre Jérémie et l'auteur de la lettre par rapport à la durée de la captivité, on peut dire qu'elle n'est pas même apparente, du moins dans l'opinion de Bertholdt. En effet, selon ce critique, le nombre de soixante-dix ans, aussi

bien que les sept générations, ne sont que des nombres prophétiques qu'on ne doit point prendre dans leur valeur arithmétique. Or, puisque ces deux nombres ne signifient qu'un espace de temps vague et indéterminé, pourquoi le prophète n'aurait-il pu les employer indistinctement l'un et l'autre? Il est vrai que Bertholdt ajoute que l'expression *pendant beaucoup d'années et un long temps* doit donner à celle de *jusqu'à sept générations*, qui suit immédiatement, un sens beaucoup plus étendu que celui de soixante-dix années. Mais un espace de soixante-dix ans d'exil n'était-il pas un temps fort long pour un peuple qui jusqu'alors n'avait point souffert de captivité d'une durée qui approchât de cette dernière? L'opinion de Bertholdt sur ce nombre prétendu indéterminé des soixante-dix ans étant dénuée de tout fondement (1), nous passons à l'autre partie de l'objection. Il n'est nullement certain que l'auteur de la lettre ait voulu donner au mot grec GUENEA (γενεὰ) *génération* le sens qu'a le mot DÔR (דור) dans la langue hébraïque; tandis qu'il est possible et même assez naturel de supposer que, simple traducteur grec, il a rendu l'original hébreu qui portait SCHEBÎHÎM SCHÂNÂ (שבעים שנה) ou *soixante-dix ans*, par *sept générations*. D'autant plus que, comme tout le monde en convient, le mot GUENEA se prenait chez les Grecs pour un laps de dix ans. On pourrait encore supposer avec Grotius qu'au lieu de GUENEÔN (γενεῶν) il faut lire DECADÔN (δεκάδων). Quoiqu'il en soit, il paraît certain que l'espace de temps que l'auteur de la lettre a voulu exprimer, doit nécessairement représenter le nombre de soixante-dix années. Car, ou cette lettre nous vient de Jérémie, ou elle est l'ouvrage d'un écrivain qui l'a publiée sous son nom. Dans le premier cas, Jérémie doit s'accorder avec lui-même; dans le second, le faussaire qui le fait parler a dû lire ses prophéties, et par conséquent ne pas le mettre en contradiction avec lui-même sur un point où son témoignage est si décisif et si constant. Jahn prétend, à la vérité, qu'il s'agit dans la lettre de la captivité des dix tribus; mais l'auteur parle expressément des Juifs *qui doivent être emmenés captifs à Babylone par Nabuchodonosor, roi des Babyloniens*, et il ne dit pas un seul mot qui puisse faire soupçonner qu'il a en vue les dix tribus. Enfin la conjecture de Bertholdt qui suppose que l'auteur de cette lettre a mis à dessein sept générations au lieu de soixante-dix ans, afin d'étendre la durée de la captivité, outre qu'elle est sans fondement, ne présente aucune possibilité. Comment, en effet, un auteur vivant deux cents ans après la ruine de Jérusalem, dans le temps où pas un seul Juif n'ignorait que la captivité avait duré soixante-dix ans, et que c'était après les soixante-dix ans que Cyrus avait permis aux Juifs de revenir dans leur patrie, eût-il

(1) Voy. notre *Introd. hist. et crit.* t. IV, p. 159, 160.

pu présenter cet exil comme ayant duré plus de deux cents ans? Non, une pareille folie ne peut pas venir à l'idée d'un écrivain, quelque stupide qu'on le suppose.

Obj. 6° Au verset 57, dit Bertholdt, l'auteur de la lettre fait assez clairement allusion au pillage du temple d'Apollon par les pirates qui lui enlevèrent tous ses trésors. Or, cet événement est bien postérieur au temps où vivait Jérémie. En général, poursuit notre critique, ce même auteur fait preuve d'une connaissance rare dans les diverses pratiques de l'idolâtrie; il entre même à ce sujet dans des détails trop minutieux pour qu'on puisse en attribuer le récit à un prophète entièrement occupé des grands événements qui devaient arriver dans sa nation.

Rép. On ne trouve pas un seul mot dans le verset 57 qui puisse faire soupçonner avec quelque apparence de raison que l'auteur ait eu en vue le pillage du temple d'Apollon. Il y est dit seulement que les idoles des Chaldéens sont si impuissantes, qu'elles se laissent dépouiller de l'or, de l'argent et des vêtements qui les couvrent. Or, un vol de cette nature a pu être commis chez les Chaldéens, comme il l'a été plus d'une fois chez d'autres peuples. En objectant la grande connaissance que l'auteur de la lettre avait des pratiques du culte idolâtrique, et en prétendant que Jérémie ne pouvait nullement s'occuper de ces soins minutieux au milieu des intérêts bien plus graves qui devaient occuper exclusivement l'esprit de ce prophète, Bertholdt semble oublier que Jérémie ne pouvait nullement ignorer ces pratiques superstitieuses, qui accompagnent l'idolâtrie elle-même partout où elle se trouve établie, et qui vraisemblablement datent de son origine. Il semble oublier encore que prémunir les Juifs contre le culte des idoles était et devait nécessairement être pour tous les prophètes qui se trouvaient dans des circonstances analogues à celles de la captivité de Babylone, un des objets les plus importants de leur mission. C'est pour cette raison même que Jérémie revient plusieurs fois dans ses oracles prophétiques (x, xxii) sur la vanité et la folie des honneurs rendus aux fausses divinités.

CHAPITRE QUATRIÈME.

X

DES PROPHÉTIES D'ÉZÉCHIEL.

ARTICLE PREMIER.

De l'histoire d'Ézéchiel.

Ézéchiel, en hébreu Yehézqêl (יחזקאל), le troisième des grands prophètes, nous apprend (i, 1-3) qu'il était fils de Buzi, de la race sacerdotale. Ce prophète fut emmené captif à Babylone avec le roi

Jéchonias et dix mille Juifs. Dans la cinquième année de son exil, et sept ans avant la destruction de Jérusalem, il fut appelé au ministère prophétique, étant sur les bords du fleuve Chobar, où il avait été relégué. Ce fleuve est probablement le même que le Chaboras, qui se jette dans l'Euphrate après avoir arrosé la Mésopotamie. Ézéchiel remplit sa divine mission jusqu'à l'année vingt-septième de la captivité (xxix, 17), et peut-être plus longtemps encore. Il fut contemporain de Jérémie, dont les prophéties ont un grand rapport avec les siennes. Suivant une ancienne tradition, Ézéchiel aurait été assassiné par un juge juif dont il avait censuré l'idolâtrie.

ARTICLE DEUXIÈME.

Du sujet et de l'ordre des prophéties d'Ézéchiel.

1. On peut diviser le livre d'Ézéchiel en quatre parties principales. Dans la première, qui s'étend depuis le commencement de son livre jusqu'au chapitre iii inclusivement, l'inauguration prophétique d'Ézéchiel est racontée dans toutes ses circonstances. C'est d'abord une vision symbolique, dans laquelle le Seigneur lui déclare qu'il l'envoie vers ses frères captifs pour leur annoncer ses divins oracles, en l'exhortant à ne point craindre leurs menaces, et surtout à ne point imiter leur indocilité. Dans la seconde partie (iv-xxiv), le prophète tonne contre les crimes des Juifs, prédit la ruine de Jérusalem et la destruction entière de la république, en décrivant dans le plus grand détail l'embrasement de la ville, la captivité de son roi et le massacre de ses habitants. La troisième partie (xxv-xxxii), contient les oracles contre les nations étrangères, c'est-à-dire contre les Ammonites, les Moabites, les Iduméens, les Philistins, les Tyriens, les Sidoniens et les Égyptiens. Le prophète s'étend en particulier sur la ruine de Tyr et sur la dévastation de l'Égypte, qu'il déplore par des cantiques lugubres. Enfin dans la quatrième partie (xxxii-xlviii), le prophète revient aux Juifs, auxquels, après quelques reproches, il promet des consolations. Ainsi il annonce que Dieu pardonnera à son peuple, et le fera gouverner par le Messie. Or, Ézéchiel dépeint le Messie sous l'image d'un bon pasteur qui vient prendre soin de ses brebis dispersées, et le rétablissement des Juifs sous celle d'ossements dispersés et desséchés, et que le souffle divin réunit et rappelle à la vie ; enfin il retrace la réunion de Juda et d'Israël sous l'emblème de deux bois séparés qui seront réunis ensemble. Il décrit encore la destruction des armées de Gog, symbole des ennemis de l'Église, et la splendeur de la ville sainte après l'extermination de ce terrible persécuteur. Il prédit un nouveau temple, un nouveau partage de la terre promise ; oracle qu'il ne faut point prendre à la lettre, parce que

c'est une pure description symbolique de ce qui doit avoir lieu dans le royaume du Messie.

2. Quant à la disposition et à l'arrangement des oracles prophétiques d'Ézéchiel, ils sont placés dans l'ordre même où il les a prononcés, au moins jusqu'aux prophéties qui regardent les nations étrangères, car ces dernières ne sont point rangées selon leur ordre chronologique. C'est ainsi, par exemple, que celle que nous lisons au chapitre XXVI, verset 1 et suivants, est datée de la onzième ou douzième (1) année de la transmigration de Jéchonias, tandis que celle qui se trouve au chapitre XXIX, verset 1 et suivants, porte pour date la dixième (2) année de cette même transmigration. Une autre prophétie que nous lisons au même chapitre XXIX, verset 17 et suivants, est de la vingt-septième année, toujours depuis la captivité de Jéchonias; et celle qui est contenue au chapitre XXXII, verset 1 et suivants, porte en tête la douzième (3).

ARTICLE TROISIÈME.

De l'authenticité des prophéties d'Ézéchiel.

Malgré leur penchant à nier ou à révoquer en doute l'authenticité des livres saints, les rationalistes d'Allemagne les plus habiles ont attribué à Ézéchiel, sans aucune difficulté, le livre qui porte son nom. Nous pouvons nommer entre autres Eichhorn, Rosenmüller, Bertholdt, Gesenius, De Wette et Winer. Cependant, comme quelques-uns contestent à notre prophète les neuf derniers chapitres, et quelques autres, tous les oracles qui concernent les nations étrangères, nous allons discuter les motifs sur lesquels ils fondent leur opinion.

Difficultés proposées contre l'authenticité des prophéties d'Ezéchiel, et Réponses à ces difficultés.

Obj. 1° Plusieurs raisons prouvent que les neuf derniers chapitres qui, dans nos Bibles, terminent le livre d'Ézéchiel, ne sauraient être sortis de la plume de ce prophète; 1° ces neuf chapitres sont extrêmement obscurs, tandis que le reste du livre ne manque pas de clarté; 2° jamais Ézéchiel n'aurait pu se rappeler tous les nombres et toutes les mesures que DIEU lui a montrés en vision; 3° enfin, jamais les Juifs n'ont exécuté les commandements que DIEU leur a donnés dans cette vision par rapport à la construction de la ville et du temple, et par

(1) La Vulgate et l'édition romaine de la version des Septante lisent *la onzième année*. Le manuscrit alexandrin de la version des Septante et le texte hébreu portent *la douzième année*. — (2) L'édition romaine de la version des Septante dit *la douzième année*, et saint Jérôme lisait ainsi dans cette version. — (3) Le manuscrit alexandrin de la version des Septante dit *la onzième année;* l'hébreu porte la *douzième*, comme la Vulgate.

rapport à la division de la terre. Or, c'est cependant ce qu'ils auraient incontestablement fait, s'ils avaient cru que ces derniers chapitres contenaient un oracle divin révélé à Ézéchiel.

Rép. Il suffit de lire ces arguments pour en saisir sur-le-champ et la faiblesse et la futilité; car 1° il est faux que tout soit si clair dans la première partie : les chapitres I et XXI montrent absolument le contraire. D'ailleurs, l'obscurité des neuf derniers chapitres ne vient point du style, qui est à peu de chose près le même que dans les précédents, mais de la matière, qui, ayant rapport à l'architecture, ne se comprend pas aisément à la simple lecture, et demanderait le secours d'un plan qu'on ne peut tracer sans la connaissance de cette ancienne architecture, bien différente de la nôtre; 2° est-il donc impossible qu'Ézéchiel se soit rappelé par les forces naturelles de sa mémoire tous ces nombres et toutes ces mesures qui lui ont été montrés en vision? Il n'est pas sans exemple que des hommes se sont rappelé quelquefois des choses encore plus compliquées. De plus, la même lumière divine qui lui avait révélé toutes ces dimensions, a pu lui en faire conserver la connaissance jusqu'à ce qu'il les ait mises par écrit; 3° quant à la troisième partie de l'objection, nous dirons que tout ce qui en fait la difficulté dépend uniquement du sens qu'il faut donner à cette vision symbolique, qui, très-certainement, ne devait pas être exécutée à la lettre. Les commentateurs en ont proposé des explications qui sont assez satisfaisantes; mais quand elles ne le seraient point, et qu'il n'y aurait même aucun moyen d'interpréter clairement cette vision, on ne serait nullement en droit de tirer de cette impossibilité aucune conséquence préjudiciable à son authenticité; autrement il faudrait rejeter comme non authentiques tous les ouvrages anciens, tant sacrés que profanes, vu qu'il n'en est aucun qui ne renferme des difficultés plus ou moins inexplicables.

Obj. 2° Quand on lit attentivement les neuf derniers chapitres des prophéties d'Ézéchiel, on voit clairement qu'ils sont l'ouvrage de quelque Samaritain qui les composa sous le nom de ce prophète, afin de mieux en imposer aux Juifs dans le dessein qu'il avait de les engager à se joindre à ceux de sa secte pour bâtir un nouveau temple, et à faire une nouvelle distribution de la terre à laquelle ces derniers devaient avoir part.

Rép. D'abord, les Samaritains n'étaient et ne pouvaient être assez stupides pour espérer réussir dans une pareille entreprise; ils savaient parfaitement que rien au monde n'aurait pu engager les Juifs à faire avec eux cause commune en quoi que ce fût; ils savaient encore que jamais les Juifs, leurs ennemis mortels, n'auraient reçu de leurs mains, comme venant d'Ézéchiel, un livre qui leur était inconnu, et surtout dans une matière aussi délicate que la construction d'un nouveau temple et d'un nouveau partage de la terre auquel ces schismatiques

devaient avoir part. D'ailleurs, comment n'auraient-ils pas vu que dès qu'ils mettaient en avant leur intérêt particulier, ils devenaient par là même suspects de supercherie ? Nous n'insisterons pas davantage sur cette objection, qui n'a guère eu de partisans que son auteur lui-même.

Obj. 3° L'oracle qui se trouve dans les neuf derniers chapitres d'Ézéchiel contient un ordre exprès d'attribuer au prince une portion particulière de terre, chose d'autant plus étrange, que jamais avant lui elle n'était venue à l'esprit ni de Moïse, qui donna des lois pour les rois, ni même de Samuel, qui étendit pourtant beaucoup les limites du pouvoir royal. Ce qui n'est pas moins étrange, c'est le partage même de la terre, que l'auteur présente comme devant se faire entre les tribus. Ce partage ne pouvait évidemment pas être prescrit avant le retour des tribus dans la Palestine ; car tant qu'elles étaient en captivité, on n'avait aucune certitude qu'elles voudraient rentrer dans leur patrie ; et l'événement même a prouvé que la plupart n'en avaient réellement point l'intention, puisque, sur douze, deux seulement sont revenues dans leur pays natal. Enfin, l'auteur de ces chapitres suppose qu'il écrivait dans un temps où la nation n'avait point de rois, mais des princes : ce qui convient parfaitement à l'époque où les Juifs, après l'exil de Babylone, furent gouvernés non par des rois, mais par des princes soumis eux-mêmes à la domination des Perses. Or, cette circonstance suffit seule pour montrer que ces chapitres ne remontant qu'à une époque postérieure à l'exil de Babylone, ne peuvent être que l'ouvrage d'un Juif de l'ancien royaume des dix tribus, qui, à son retour de l'Assyrie, les aurait composés sous le nom d'Ézéchiel, avec l'espoir d'obtenir un nouveau partage des terres, dans lequel les descendants de l'ancien royaume d'Israël se trouveraient compris.

Rép. Cette objection suppose qu'on doit entendre à la lettre toute la description du temple et celle du nouveau partage de la Palestine ; hypothèse absolument fausse ; car, sans parler des rationalistes, qui veulent généralement que toute cette description prophétique ne soit que le fruit de l'imagination d'Ézéchiel, qui s'était figuré qu'au temps du Messie les choses arriveraient de cette manière, nous dirons que les pères et généralement tous les interprètes catholiques les entendent de l'Église chrétienne, surtout après qu'elle aura été renouvelée par la conversion des Juifs. Ajoutons qu'Ézéchiel savait fort bien que les Juifs auxquels il s'adressait, étant accoutumés aux images hardies de son style hyperbolique, qu'il leur avait souvent expliquées, ne prendraient pas ces paroles à la lettre, comme en effet ils ne les ont jamais prises. On peut remarquer que toute cette description ressemble assez à celle que fait saint Jean de la céleste Jérusalem dans son Apocalypse. Or, jamais personne ne s'est avisé de l'entendre autrement que d'une manière allégorique. D'ailleurs, l'auteur de ces chapitres, quel qu'on

le suppose, montre suffisamment qu'il était savant et lettré. Or, jamais un homme, avec ces deux qualités, n'aurait été assez stupide pour essayer de faire croire à la nation juive que Dieu lui ordonnait de bâtir un temple sur une haute montagne vers le milieu de la Palestine, puisqu'il savait bien (et tous les Juifs instruits ne l'ignoraient pas eux-mêmes) qu'il n'y avait dans cette partie aucune montagne assez spacieuse pour le contenir. Il ne fallait pas avoir des connaissances bien profondes en géographie pour voir que toutes les dimensions d'après lesquelles ce temple devait être construit étaient hors de proportion avec l'étendue de la Palestine.

Quant à l'argument qu'on prétend tirer du mot *prince*, en hébreu nâscî (נשׂיא), employé par l'auteur de ces chapitres, au lieu de celui de *roi* ou mélech (מלך), dont il se serait certainement servi s'il n'avait pas vécu dans un temps où les Juifs étaient gouvernés par de simples princes, cet argument, disons-nous, n'a évidemment aucune valeur; car même les critiques rationalistes, qui ne voient dans toutes ces descriptions que des jeux de l'imagination poétique d'Ézéchiel, conviennent que ce prophète a très-bien pu désigner les souverains qui devaient gouverner le peuple et la nation juive après son rétablissement par le terme nâscî, qui signifie proprement un *chef* en général, celui *qui est élevé* au-dessus des autres. D'ailleurs, comme le remarque judicieusement Bertholdt, on doit trouver d'autant moins étrange l'emploi de nâscî dans les neuf derniers chapitres, qu'Ézéchiel, dans tous ses oracles, se sert très-souvent de ce mot et de son synonyme nâguîd (נגיד) en parlant des rois. Ajoutons qu'il faut ignorer entièrement le style des Hébreux pour ne pas savoir que nâscî est, aussi bien que nâguîd, un terme générique qui, dans son sens général, comprend la dignité royale elle-même.

Enfin, qu'un Juif revenu de l'exil après la distribution des terres ait composé ces neuf chapitres en empruntant le nom d'Ézéchiel, dans l'espoir d'avoir part lui-même à un nouveau partage, est une supposition aussi ridicule qu'arbitraire; car un imposteur de cette sorte n'aurait pas parlé avec tant de détail de la construction du temple et de la distribution générale de la terre faite aux douze tribus; et d'un autre côté, il n'aurait pas manqué d'insister beaucoup sur le partage à faire entre les particuliers, ce qui, au contraire, ne se voit nullement dans ces neuf chapitres. Mais ce que le faussaire aurait surtout évité, c'était d'employer des mesures et des dimensions qui, étant évidemment en dehors de toutes proportions avec l'étendue et la population de la Palestine, devaient nécessairement faire prendre aux Juifs toute cette description pour une simple allégorie, dont l'objet ne pouvait être un partage réel des terres de la Palestine.

Obj. 4° Parmi les prophéties que l'on attribue généralement à Ézé-

chiel, il en est un certain nombre d'incontestablement apocryphes; par exemple celles qui ont pour objet les nations étrangères (chap. xxv, xxxii, xxxv, xxxvi, xxxviii, et xxxix). En effet, on y trouve non-seulement un style beaucoup plus poli que dans toutes les autres prophéties, mais encore des connaissances géographiques dont on ne découvre aucune trace dans les parties du livre qui sont véritablement d'Ézéchiel. Or, ces oracles, qui se rapportent plus particulièrement aux expéditions de Nabuchodonosor, ne pouvaient convenir qu'à un poëte de cour qui aura suivi ce prince; et par conséquent on doit les attribuer à Daniel, qui, élevé à la cour de Babylone, aura sans doute accompagné Nabuchodonosor dans ses expéditions militaires, et qui d'ailleurs se trouve expressément nommé au chapitre xxviii, verset 3, ou au moins aura pu avoir plus de connaissance de ces sortes de matières qu'un pauvre Juif relégué aux extrémités de la Mésopotamie, sur les rives du Chaboras.

Rép. Cette objection n'a pas même le mérite d'être spécieuse. Que le style des chapitres prétendus apocryphes soit plus poétique et le discours plus savant, il n'y a rien là qui puisse étonner un bon critique. Cette différence vient évidemment et uniquement de la diversité du sujet, que l'auteur ne pouvait dignement traiter qu'en employant ces grandes et belles images dont s'étaient servis les anciens prophètes pour décrire la ruine des nations étrangères. Quant au grand savoir dont l'auteur de ces chapitres fait preuve, nous dirons d'abord que cet écrivain ne pouvait donner une juste idée de la catastrophe des nations étrangères qu'en développant des connaissances relatives à l'histoire et à la géographie de ces peuples. Or, en vertu de quel droit refuserait-on de semblables connaissances à Ézéchiel, qui avait reçu une éducation sacerdotale, et qui même dans les vingt-quatre premiers chapitres que l'on veut bien ne pas lui contester, nous donne plus d'une preuve éclatante de son savoir? il est ridicule d'attribuer ces oracles à un poëte de cour qui suivait Nabuchodonosor; car, comment ce prince, si fier et si hautain, remarque avec raison Bertholdt, aurait-il souffert à ses côtés un poëte assez indiscret pour se dire l'homme le plus sage de son siècle (xxviii, 3)?

Jamais, en bonne critique, on n'attribuera ces chapitres à Daniel, car le style et l'élocution des oracles qu'ils contiennent n'ont rien de commun avec la manière d'écrire de ce prophète. Il est bien vrai qu'il se trouve expressément nommé au chap. xxviii, vers. 3 d'Ézéchiel; mais, outre qu'il n'y a pas un seul mot dans le passage qui autorise à conclure que Daniel soit l'auteur ni de ce chapitre, ni des précédents, ni de ceux qui suivent, le même Daniel se trouve aussi formellement nommé aux versets 14 et 20 du chapitre xiv, qu'on ne s'est pourtant pas avisé de lui attribuer.

CHAPITRE CINQUIÈME.

DU LIVRE DE DANIEL (1).

ARTICLE PREMIER.

De l'histoire de Daniel.

Daniel était de la tribu de Juda et d'une des plus illustres familles (I, 3-6). Dans la quatrième année du règne de Joachim il fut emmené à Babylone, par l'ordre de Nabuchodonosor, avec quelques jeunes gens des plus nobles maisons, Ananias, Misaël, Azarias et autres, pour y être instruit dans la langue et les sciences des Chaldéens, et attaché ensuite au service et à la cour du prince. On lui donna le nom chaldéen de Baltassar, et il fut nourri dans le palais même de Nabuchodonosor. Mais il observa toujours fidèlement la loi de Moïse. DIEU lui accorda le don d'expliquer les visions et les songes les plus mystérieux, de découvrir les choses les plus cachées, et de prédire l'avenir. Jeune encore, il sauva Susanne de la fausse accusation d'adultère intentée contre elle par deux vieillards. Ayant expliqué à Nabuchodonosor un songe que ce prince avait eu, il fut fait gouverneur de Babylone et chef des sages de la Chaldée. Darius ayant publié un édit par lequel il était défendu de rien demander pendant trente jours, à un homme ou à un dieu, excepté au roi, et Daniel ayant été surpris en prières, on le jeta dans la fosse aux lions, d'où il fut tiré sain et sauf le lendemain. Cyrus, successeur de Darius, conserva à Daniel le rang que ce dernier lui avait donné. Ce fut probablement sous ce prince que Daniel découvrit la supercherie des prêtres de l'idole de Bel, et qu'ayant refusé d'adorer un dragon, objet du culte des Babyloniens, il fut jeté une seconde fois dans la fosse aux lions, d'où il sortit après sept jours, sans que ces animaux lui eussent fait la plus légère blessure. Daniel prophétisa dès les premières années de la captivité sous le roi Joachim, jusqu'au règne de Cyrus, et il vivait encore dans la troisième année du règne de ce prince (Dan. X, 1). On ignore le temps précis et le lieu de sa mort. Ézéchiel, qui fut déporté à Babylone sept ans après Daniel, le représente comme un homme d'une vertu et d'une sagesse extraordinaires, et le met en parallèle avec Job et Noé (Ézéch. XIV, 14, 20; XXVIII, 3). Ce témoignage, joint à la tradition la plus ancienne, la plus constante et la plus universelle des Juifs en faveur de l'existence de Daniel, suffit

(1) Dans les Bibles hébraïques le livre de Daniel se trouve non à la suite des trois grands prophètes, comme dans les Septante et la Vulgate, mais entre les livres que les Juifs nomment KETHOUBÎM (כתובים) ou *Agiographes*. (Voy. plus haut, page 39.)

pour faire sentir toute l'absurdité de quelques incrédules modernes, qui n'ont pas craint d'avancer que Daniel était un personnage fictif.

ARTICLE DEUXIÈME.

Du texte original et des versions du livre de Daniel.

1. Le livre de Daniel a été composé originairement partie en hébreu, mais avec un mélange assez considérable de mots chaldaïques et d'autres termes exotiques, et partie en pur chaldéen. La partie hébraïque est comprise dans les chapitres I, II, 1-3; VIII-XII; la seconde, dans les chapitres II, 4-49 (tel qu'il se trouve dans les Bibles hébraïques, c'est-à-dire composé de 33 versets), IV-VII. Quant aux versets 24-90 du chapitre III de la Vulgate, qui sont intercalés entre les versets 23 et 24 des exemplaires hébreux, ils n'existent, de même que les chapitres XIII, XIV, ni en hébreu ni en chaldéen; nous n'avons ces trois morceaux qu'en grec. Mais comme ils sont l'ouvrage de Daniel, il faut nécessairement que dans l'origine ils aient été écrits en hébreu ou en chaldéen, et traduits sur l'un ou l'autre de ces deux textes.

2. Les versions du livre de Daniel qu'il importe surtout de remarquer sont les versions grecques et la Vulgate latine. Or, il y a deux versions grecques principales, celle dite des Septante et celle de Théodotion. La première, quoique moins ancienne que celle du Pentateuque, est néanmoins de beaucoup antérieure à l'ère chrétienne. Cette version était à l'usage des Juifs hellénistes, et l'Église chrétienne s'en est servie dans les premiers temps. Comme par la suite des temps il s'y glissa beaucoup d'inexactitudes et d'altérations, elle fut abandonnée non-seulement par les Juifs qui parlaient grec, mais encore par les églises chrétiennes qui s'en étaient servies jusque alors; on y substitua la traduction de Théodotion, qu'on jugea plus correcte et plus conforme au texte original de Daniel. La version des Septante étant ainsi tombée en discrédit, paraissait entièrement perdue, lorsqu'en 1772 elle fut imprimée à Rome d'après un manuscrit de la bibliothèque du prince Chigi. Quant à la version latine contenue dans notre Vulgate, saint Jérôme, qui en est l'auteur, a composé la partie proto-canonique sur le texte hébreu et chaldéen, et il a fait la partie deutéro-canonique sur la version grecque d'Aquila.

ARTICLE TROISIÈME.

Du sujet et de l'ordre du livre de Daniel.

1. Il y a dans le livre de Daniel, tel que nous le lisons dans la Vulgate, deux parties bien distinctes, comme nous l'avons remarqué à l'article précédent; l'une en hébreu et en chaldéen, qui est proto-canonique;

l'autre écrite en grec, qui est deutéro-canonique. La première, qui comprend les douze premiers chapitres, contient des faits historiques et des prophéties. Les six premiers chapitres sont historiques : on y lit l'histoire de Daniel, l'interprétation du songe de Nabuchodonosor touchant la statue, et l'histoire des trois jeunes Hébreux jetés dans la fournaise ; on y lit encore l'explication d'un autre songe de Nabuchodonosor touchant un grand arbre qui devait être coupé par le pied et dont la tige devait demeurer enchaînée pendant sept temps, c'est-à-dire sept années, et l'accomplissement de ce songe prophétique dans la personne de Nabuchodonosor réduit au rang des bêtes ; l'explication de l'écriture mystérieuse tracée sur la muraille du palais de Baltassar (1), et son accomplissement dans la prise de Babylone ; enfin l'histoire de Daniel jeté dans la fosse aux lions. Les six derniers chapitres contiennent les visions prophétiques de Daniel ; visions dans lesquelles sont prédits le rétablissement de Jérusalem et de son temple ; la venue du Messie après soixante-dix semaines d'années ; une nouvelle destruction de Jérusalem et de son temple, la ruine de l'empire des Perses, l'existence de celui d'Alexandre le Grand, les entreprises des rois d'Égypte et de Syrie. Enfin, l'ange Gabriel fait au prophète une prédiction que quelques auteurs rapportent à la persécution d'Antiochus Épiphane et au rétablissement de la nation juive après la mort de ce prince impie, mais qui convient mieux encore à la fin du monde et au temps de l'Antechrist ; il ne faut pas s'étonner si plusieurs traits de cette prophétie paraissent convenir à Antiochus, puisqu'il en était la figure. Daniel y décrit un temps de tribulation tel qu'on n'en aura jamais vu de semblable. Cette persécution doit durer un temps, deux temps et la moitié d'un temps, c'est-à-dire trois ans et demi, terme de la durée de la persécution de l'Antechrist (Apoc. XI, 2). La seconde partie, qui se compose de deux chapitres seulement, contient l'histoire de la chaste Susanne, arrivée dans le temps de la captivité de Babylone (XIII), et celle de Bel et du dragon, qui eut probablement lieu au commencement du règne de Cyrus (XIV).

2. Le livre de Daniel ne présente pas toutes ces prophéties dans l'ordre chronologique. Ainsi les chapitres V et VI devraient être mis entre

(1) Baltassar était très-vraisemblablement petit-fils de Nabuchodonosor. Il régna simultanément avec Nabonide, usurpateur du trône, étranger à la famille royale, et qui, pour cela même, crut ne pouvoir s'y affermir qu'en s'associant un rejeton de la famille de Nabuchodonosor. Les raisons que M. Étienne Quatremère a émises à l'appui de ce sentiment ne laissent, ce semble, rien à désirer. Voyez son court mais savant *Mémoire sur Darius le Mède et Balthasar, rois de Babylone,* inséré dans les *Annales de philosophie chrétienne,* n° 95, t. XVI, p. 317.

les chapitres VIII et IX ; désordre qui peut venir du dérangement des rouleaux ; de même les chapitres XIII et XIV n'occupent nullement leur rang naturel. Dans les Bibles grecques, le XIIIe se lit à la tête du livre, et le XIVe à la fin ; mais si l'on suivait l'ordre chronologique, le XIIIe se trouverait entre les chapitres I et II, et le chapitre XIV entre le IXe et le Xe.

ARTICLE QUATRIÈME.

De l'authenticité du livre de Daniel.

§ I. *De l'authenticité de la partie proto-canonique du livre de Daniel.*

L'authenticité du livre de Daniel est une des questions les plus importantes pour la vérité de la religion ; car, puisque ses plus grands ennemis avouent que la plupart des choses qui y sont prédites se trouvent littéralement accomplies, et qu'il était impossible à Daniel de les connaître par sa sagacité naturelle, si le livre est véritablement de lui, il s'ensuit que ce même livre a été inspiré et qu'il contient de véritables prophéties. Aussi les ennemis de la révélation, tant anciens que modernes, en ont-ils révoqué en doute l'authenticité. Les preuves de tout genre que nous avons établies dans notre *Introduction* (tome IV, page 246 et suiv.), en sa faveur, ne pourraient être contrebalancées que par des arguments invincibles et tout à fait démonstratifs. Voyons ceux que nos adversaires y opposent.

Difficultés proposées contre l'authenticité du livre de Daniel, et Réponses à ces difficultés.

Obj. 1° Le livre de Daniel est placé avec les agiographes, parmi lesquels il n'obtient encore qu'un des derniers rangs. Or, si l'écrivain qui a rassemblé les grands et les petits prophètes avait reconnu l'authenticité de ce livre, il l'aurait certainement mis après Jérémie, place qui lui convient tout naturellement, et il ne l'aurait point relégué parmi les agiographes. Ainsi, le rang inférieur que le livre de Daniel occupe dans le canon des Juifs prouve clairement qu'on n'a reconnu son authenticité que bien tard, c'est-à-dire après la conclusion de la deuxième partie du canon, vers le temps des Machabées.

Rép. Il est impossible de ne pas sentir la faiblesse de cette objection, même à la simple lecture; car 1° il n'est nullement certain que le livre de Daniel ait toujours eu dans le canon des Juifs le rang qu'il y occupe maintenant. Il y a même de fortes raisons de croire le contraire. D'abord, dans la version des Septante, Daniel est rangé parmi les prophètes. Telle est aussi la place qu'il occupe dans les canons juifs donnés par Joseph, Méliton de Sardes, saint Épiphane et Origène. Ensuite,

il eut très-vraisemblable que les Juifs talmudistes n'ont pas voulu placer Daniel parmi les prophètes par quelques raisons particulières. Les rabbins eux-mêmes nous apprennent en effet que ce scrupule était fondé soit sur l'opinion que Daniel était eunuque (opinion aussi fausse que bizarre), soit sur la persuasion où l'on était que l'esprit prophétique ne se répandait point hors de la Judée, soit sur ce que Daniel, vivant à la cour, ne pratiquait point le genre de vie des prophètes, soit enfin sur la raison beaucoup plus vraisemblable que Daniel n'était point NÂBÎ (נביא) ou prophète d'office, envoyé spécialement pour exhorter les Juifs et maintenir la théocratie judaïque, comme les autres prophètes (1), mais pour annoncer aux générations futures la succession des empires. Quoi qu'il en soit, les Juifs ont toujours admis l'inspiration de Daniel et ses lumières prophétiques; ce qui fait l'essentiel du caractère vraiment prophétique. 2° L'objection suppose que le canon des Juifs n'a été formé que successivement, et n'a été définitivement clos que dans les temps modernes. Or, cette supposition, outre qu'on ne peut en donner aucune preuve, est opposée à la tradition unanime des Juifs et des chrétiens, et formellement contredite par Joseph, qui, en parlant au nom de sa nation tout entière, dit : que depuis que la prophétie a cessé chez les Juifs, on n'a plus reçu parmi eux aucun livre canonique (2). L'ordre dans lequel les Juifs ont placé les livres sacrés dans leur canon ne vient point des collections faites en différents temps, comme le prétendent gratuitement nos adversaires, mais des différents degrés d'excellence qu'ils supposent dans les livres canoniques. Les cinq livres de Moïse, qui contiennent la loi, ont dû être placés au premier rang et former la première division. Les prophètes, annoncés par Moïse comme devant faire partie du régime théocratique des Juifs, devaient venir après la loi et former la seconde division, qui contient Isaïe, Jérémie, Ézéchiel, les douze petits prophètes, parce que leurs livres avaient été composés en vertu de leur ministère prophétique. On en a exclu les Lamentations, parce que Jérémie les avait écrites plutôt comme une élégie propre à soulager sa douleur qu'en vertu de sa profession de prophète public. C'est pour la même raison qu'on a exclu les Psaumes de la collection des écrits prophétiques. Au contraire, Josué, les Juges, Samuel et les Rois, qui sont une histoire authentique de la théocratie, et que les Juifs croyaient avoir été composés par les prophètes proprement dits, ont été naturellement insérés dans cette collection. Daniel, qui n'avait point vécu en Palestine et n'avait point exercé un office vraiment prophétique vis-à-vis des Juifs de Babylone

(1) Voy. plus haut, p. 315, 316. — (2) Voy. p. 42.

exilés avec lui sur les rives du Chobar, n'avait aucun droit d'être mis dans cette seconde classe, et devait naturellement appartenir à la troisième division, qui contenait indistinctement tous les autres livres sacrés. Ainsi les Juifs, en plaçant Daniel parmi les agiographes, n'ont point voulu nier son inspiration prophétique pas plus que celle des Psaumes, qu'ils placent pareillement dans cette troisième classe.

Quant au rang inférieur que le livre de Daniel occupe parmi les agiographes, Bertholdt avoue lui-même qu'on ne peut rien en conclure contre l'authenticité de ce livre, puisqu'il se trouve avant le livre d'Esdras, dont l'authenticité ne saurait être contestée. Il est hors de doute, en effet, que l'auteur du canon n'a placé les agiographes en vertu d'aucune vue historique et chronologique, ni à cause de la valeur intrinsèque de ces différents livres ; mais qu'il a voulu simplement réunir ensemble tous les écrits sacrés qui n'appartenaient point aux deux classes précédentes, sans observer aucun ordre dans leur arrangement.

Obj. 2° L'auteur de l'Ecclésiastique a pour but, au chapitre XLIX, de louer les hommes illustres de sa nation, et cependant il passe sous silence le prophète Daniel. Or, un tel silence prouve nécessairement que cet écrivain ne connaissait pas le livre de Daniel, ou qu'il regardait comme douteuses les choses merveilleuses qui y sont racontées de lui.

Rép. D'abord il est évident que l'auteur de l'Ecclésiastique n'a point eu le dessein de célébrer tous les hommes illustres de sa nation, car dans ce cas il n'en aurait omis aucun. Or, c'est ce qu'il n'a pas fait. Ainsi, par exemple, il garde un profond silence sur Esdras, tandis qu'il comble d'éloges Zorobabel et Néhémie, bien moins illustres que lui. Il omet également Mardochée, si célèbre dans le livre d'Esther, et qui avait rendu de si éminents services à sa nation. Quoique en bonne critique nous ne soyons pas obligé, pour sauver l'authenticité du livre de Daniel, d'assigner la raison précise de l'omission de son nom dans l'Ecclésiastique, nous pouvons dire, sans que personne soit en droit de nous donner un démenti fondé, que l'auteur de l'Ecclésiastique s'étant proposé de louer les hommes illustres de sa nation qui avaient vécu et agi au milieu du peuple hébreu, a dû naturellement passer sous silence Daniel, qui, quoique favorisé des visions divines les plus merveilleuses, avait toujours vécu au milieu des Babyloniens, et y avait exercé les principaux emplois. Enfin ce silence, de quelque manière qu'on l'explique, n'est, après tout, qu'un argument purement négatif.

Obj. 3° La principale preuve externe qu'on fait valoir en faveur de l'authenticité du livre de Daniel, c'est que Jésus-Christ, dans l'Évangile, a donné à Daniel le titre de prophète : *à Daniele propheta*. Or, ces mots ne sont pas de Jésus-Christ, mais bien de saint Matthieu ; et ils ne se

trouvent point dans le passage parallèle de saint Marc; ils ont pu être ajoutés par les copistes. D'ailleurs, quand saint Marc les rapporterait, cela ne suffirait pas encore, puisqu'on ne les lit pas non plus dans saint Luc.

Rép. Il y a plusieurs réponses à faire à cette objection. Premièrement, nos adversaires n'ont aucun motif de soutenir que les mots ***à Daniele propheta*** ont été ajoutés par saint Matthieu; rien n'indique cette interpolation. Tous les interprètes ont cru qu'ils faisaient partie du discours de Jésus-Christ. De plus, ce n'est pas la coutume des évangélistes d'intercaler leurs propres réflexions parmi les paroles de leur divin maître. Enfin, que gagne-t-on à cette supposition? ne doit-on pas conclure que si l'évangéliste a mis ces paroles dans la bouche de Jésus-Christ, c'est qu'il savait bien que tel était son sentiment, et qu'il l'avait plus d'une fois exprimé dans les entretiens particuliers qu'il avait avec ses disciples? Secondement, il est contre toutes les règles de la critique de prétendre que l'expression ***à Daniele propheta*** n'est pas authentique, puisqu'elle se trouve dans tous les manuscrits et anciennes versions, et dans tous les pères. Troisièmement, c'est pousser la hardiesse à son dernier excès que de vouloir que les citations de saint Matthieu et de saint Marc ne soient pas authentiques, parce qu'elles ne se trouvent pas dans saint Luc. D'après ce principe, on ne pourrait admettre de citations authentiques que celles qui se trouvent dans les quatre évangélistes; principe inouï et rejeté par les rationalistes eux-mêmes.

Obj. 4° Jésus-Christ, il est vrai, a supposé l'authenticité et l'inspiration de Daniel, qui étaient généralement admises par les Juifs de son temps; il l'a cité comme ils le citaient eux-mêmes, et il a voulu par une sage économie se conformer à leur opinion en ce point; mais on ne peut rien en conclure pour ses véritables sentiments. Saint Jude a pareillement allégué un passage prophétique du livre d'Énoch; or, peut-on en inférer qu'il tenait ce livre apocryphe pour authentique? La citation de Jésus-Christ pourrait bien n'être encore qu'une pure accommodation, c'est-à-dire que Jésus-Christ prédit tout simplement une désolation semblable à celle qui a été décrite par Daniel.

Rép. D'abord il est de toute évidence que la citation du livre de Daniel ne saurait raisonnablement être regardée comme un simple argument ***ad hominem***; car, comme nous l'avons déjà prouvé (1), il n'est pas permis d'employer ces sortes d'arguments quand il suit quelque erreur de l'opinion commune. Or, ici la citation de Jésus-Christ prise en ce sens

(1) Voy. plus haut, p. 23.

entraînerait les plus graves erreurs. Un misérable imposteur serait alors érigé en prophète du vrai Dieu ; une de ces prétendues prophéties, écrite après l'événement, serait donnée comme une vraie prophétie qui doit bientôt s'accomplir ; Jésus-Christ annoncerait qu'elle a un sens profond, qu'on ne peut bien comprendre sans un grand don d'intelligence : *qui legit intelligat*. La citation de saint Jude est bien différente ; cet apôtre ne cite point le livre d'Énoch, qui peut-être n'existait point de son temps, mais seulement une prophétie d'Énoch, qui par la suite a pu être insérée dans ce livre apocryphe. En second lieu, on ne doit pas supposer que Jésus-Christ, la vérité même, ait fait usage du sens accommodatice (1) quand ce sens est erroné.

Obj. 5° L'inscription qui attribue le livre de Daniel à ce prophète est purement fictive, et semblable à celle de l'auteur du livre de la Sagesse, qui rapporte aussi son ouvrage à Salomon, quoique celui-ci n'en puisse être l'auteur. De même Cicéron met dans la bouche de ses amis des discours philosophiques que sûrement ils n'ont jamais tenus ; Homère, Virgile, le Tasse, etc., font prédire à leurs héros plusieurs événements futurs qu'ils n'ont jamais prédits. De plus, la forme sous laquelle les oracles prophétiques de la seconde partie de Daniel sont présentés, n'est qu'une belle manière d'écrire l'histoire. C'est un heureux essai pour la présenter sous des formes poétiques.

Rép. Cette hypothèse est évidemment absurde. Et, en effet, comment pourrait-on raisonnablement comparer le livre si simple et si prosaïque de Daniel à une épopée ? les oracles prophétiques du saint prophète à des discussions philosophiques, où pour traiter à fond une question dans tous les sens on se sert d'interlocuteurs ? Sur quel fondement regarderait-on comme entièrement historique un livre qui dans sa deuxième partie n'en a absolument aucun caractère, et qui dans toute sa conformation ressemble aux livres les plus prophétiques de l'Ancien Testament ? Si cette deuxième partie était uniquement une histoire écrite sous une enveloppe prophétique, l'auteur, à moins qu'il n'eût voulu tromper, aurait dû la donner aux Juifs comme une pure histoire des événements passés ; et s'il l'avait ainsi déclaré, jamais on ne l'eût mise dans le canon comme un livre prophétique. Quant à l'exemple du livre de la Sagesse, qu'on allègue, la chose est bien différente. L'auteur de ce livre voulant exposer les préceptes de la Sagesse, peut y faire parler Salomon par prosopopée ; ou peut-être que dans les deux ou trois chapitres où il le fait parler, nous rapporte-t-il quelques paroles de Salomon conservées ou par la tradition ou dans quelque ouvrage de ce

(1) Voy. plus haut, p. 163.

prince que nous avons perdu. Enfin cette hypothèse est directement opposée à l'autorité de Jésus-Christ et des apôtres, qui ont toujours considéré le livre de Daniel, dans sa deuxième partie, comme un livre vraiment prophétique.

Obj. 6° L'auteur a voulu attribuer ses prophéties à Daniel pour leur concilier plus d'autorité. Dans un temps où la prophétie avait cessé, il a pensé qu'il était d'une prudente économie de mettre dans la bouche de Daniel, dont la tradition des Juifs rapportait tant de merveilles, la prédiction des destinées des Juifs et des empires qui s'étaient succédé, afin de soutenir leur constance au milieu des persécutions d'Antiochus Épiphane, et d'exciter leur foi par rapport aux délivrances qui n'étaient pas encore arrivées; fraudes pieuses qui ont été regardées comme permises dans tous les temps.

Rép. Le sens de cette objection est évidemment que l'auteur du livre a voulu tromper, en attribuant à Daniel des oracles prophétiques qu'il n'avait jamais donnés, qui ne venaient point d'une révélation divine, et qui étaient simplement empruntés de la connaissance qu'il avait de l'histoire. Or, et nous l'avons déjà démontré, on n'a aucune raison plausible de voir l'œuvre d'un imposteur dans un livre sacré reçu dans le canon des Juifs et des chrétiens comme prophétique, un livre auquel Jésus-Christ et les apôtres ont rendu un si éclatant témoignage. D'autant plus qu'il n'y a aucune preuve démonstrative contre la sincérité de l'auteur, et que rien dans son ouvrage ne porte le caractère de l'imposture.

Obj. 7° Le chaldéen de Daniel est très-corrompu, et n'offre qu'un mélange de cet idiome avec l'hébreu. Or, peut-on supposer que Daniel, élevé dès sa jeunesse à la cour des rois de Babylone, à qui on avait soigneusement appris la langue et l'écriture des Chaldéens, ait pu écrire un chaldéen si corrompu?

Rép. D'abord on suppose comme certain que Daniel avait été instruit dans la langue qu'on parlait à Babylone, et qui par la suite est devenue celle des Juifs; mais il y a tout lieu de croire le contraire. En effet, cette langue des Chaldéens dans laquelle Daniel fut instruit n'était pas tout à fait la langue araméenne qu'on parlait à Babylone, mais la langue proprement chaldéenne, qui était un autre dialecte de l'idiome sémitique. Ainsi, quoique Daniel sût parfaitement ce dialecte, il pouvait ne pas savoir aussi bien la langue araméenne qu'on parlait à Babylone, et dans laquelle son livre est écrit; ce qui suffit pour expliquer le défaut de pureté qui s'y rencontre. Au reste, l'auteur du livre de Daniel suppose lui-même l'existence de ces deux dialectes différents, car il nous dit que Nabuchodonosor ayant interrogé les sages de Babylone, ceux-ci

lui répondirent en *araméen* ; ce qui suppose qu'il les avait interrogés en chaldéen. La connaissance exacte que montre Daniel des deux dialectes qui de son temps se parlaient à Babylone, est convenable à ce prophète, et peut difficilement convenir à un Juif qui vivait sous les Machabées. Mais en supposant même que notre prophète eût été instruit dans la langue araméenne, que les Juifs parlaient à Babylone, il a pu ne pas l'écrire dans toute sa pureté, soit qu'il ne l'eût pas étudiée grammaticalement, ce qui était en effet très-difficile dans un temps où la science grammaticale devait être fort peu avancée, soit qu'il n'eût pas voulu s'en donner la peine; l'affinité des deux langues et sa grande familiarité avec l'hébreu, sa langue maternelle, lui rendant très-difficile d'arriver à un langage si pur et si parfait, qui d'ailleurs n'eût pas été compris par les Juifs de Babylone, vu qu'ils parlaient un chaldéen très-corrompu, ou qui du moins leur eût été assez inutile.

Obj. 8° Le livre attribué à Daniel est plein de miracles sans but, sans fin digne de Dieu, et capables de déconcerter la foi la plus robuste. Or, il paraît évident qu'un tel livre ne saurait être authentique.

Rép. Hengstenberg a répondu longuement et victorieusement à cette difficulté. Lengerke l'a reproduite de son côté, mais sans avoir rien ajouté de nouveau aux arguments proposés par ses devanciers, et sans s'embarrasser des preuves si solides d'Hengstenberg. Pour nous, nous ferons remarquer que les miracles sont possibles; que lorsqu'ils sont rapportés par un témoin oculaire, et dont tout concourt à prouver la sagesse et la bonne foi, ils doivent être crus aussi bien que tous les autres faits historiques; qu'enfin il y a eu des miracles réels, et que les livres sacrés qui ont été composés avant Daniel en sont pleins. Nous ferons remarquer encore que ceux qui sont contenus dans les prophéties de Daniel avaient pour fin ultérieure de montrer que le Dieu des Juifs était infiniment supérieur aux divinités des païens; chaque prodige porte visiblement l'empreinte de cette fin; Griensinger est forcé lui-même de l'avouer. Or, quoi de plus grand, quoi de plus noble, en un mot, quoi de plus digne de Dieu que cette fin? Ajoutons que ces prodiges étaient très-propres à confirmer les Juifs dans la foi du vrai Dieu, en les détournant de l'idolâtrie, à laquelle ils étaient si exposés pendant la captivité, et à soutenir le courage de leurs descendants au milieu de la grande persécution qu'ils devaient éprouver sous Antiochus Épiphane. De plus, ces miracles étaient pour Daniel un moyen puissant de se concilier la plus grande autorité auprès des rois de Babylone et surtout de Cyrus, afin de disposer ce prince à faire revenir les Juifs de la captivité, et à leur permettre de rebâtir leur temple. Bertholdt avoue lui-même que Daniel, par son crédit, contribua beaucoup au fameux édit

de Cyrus, qui accorda aux Juifs cette double faveur. Ajoutons que la manifestation de la puissance du vrai Dieu n'était pas sans importance pour les rois païens qui en étaient témoins ; car, quoique les prodiges ne les aient pas convertis, ils avaient néanmoins, par rapport à eux, le salutaire effet de leur donner de la vénération pour le Dieu d'Israël, et de diminuer le mépris qu'ils en faisaient, en lui reprochant de n'avoir pu garantir son peuple de la puissance de leurs armes. Mais, à part tout autre motif, ne convenait-il donc pas à la majesté de Dieu, quand elle se trouvait compromise avec de vaines idoles, de se justifier en opérant des œuvres dont elles étaient elles-mêmes incapables ? Enfin ces miracles ne devaient pas agir seulement sur les contemporains de Daniel, mais ils devaient encore exercer une influence salutaire sur les générations futures, soit des Juifs, soit surtout des chrétiens, qu'ils devaient confirmer dans la foi en la révélation.

Obj. 9° On trouve dans le livre attribué à Daniel non-seulement plusieurs récits qui paraissent trop invraisemblables et trop fabuleux pour avoir été écrits par un homme aussi sage que Daniel, mais encore des erreurs historiques si palpables et des contradictions même si frappantes, qu'elles ne sauraient être l'œuvre d'un auteur contemporain.

Rép. 1° Parmi les prétendus récits invraisemblables et qui ont l'air fabuleux, les uns sont mal compris et mal expliqués par ceux qui les objectent, et les autres sont très-conformes aux mœurs, aux usages et aux idées qui dominaient à l'époque et dans le pays où se trouvait Daniel. 2° Quant aux erreurs historiques reprochées si durement à l'auteur des prophéties qui nous occupent dans cet article, elles ne sont qu'apparentes ; car dès qu'on les examine avec soin et sans des préventions défavorables bien arrêtées d'avance, on reste parfaitement convaincu que tous les faits articulés dans ce livre s'accordent parfaitement avec les monuments de l'histoire, et qu'ils deviennent même une démonstration sensible de son authenticité. 3° Les contradictions qu'on prétend trouver dans ce même livre se concilient aussi très-aisément quand on veut faire usage des règles avouées par une critique sage et éclairée. D'ailleurs nos adversaires ne peuvent raisonnablement insister sur ces contradictions. Bertholdt les a objectées pour établir son hypothèse de la pluralité des auteurs du livre de Daniel ; mais cette hypothèse a été démontrée fausse, et elle est généralement abandonnée des rationalistes. Ajoutons que, d'après leurs principes mêmes, ils ne peuvent y attacher une grande importance ; car, du moment où ils conviennent qu'il y a tant de sagesse et d'industrie dans la composition de ce livre, qu'une multitude de critiques très-clairvoyants ont été trompés par l'adresse qu'a mise le faussaire dans ses impostures, il serait

ridicule de supposer qu'il fût tombé dans des contradictions aussi palpables que celles qu'on lui reproche. Un mélange de la plus adroite finesse et des plus grossières bévues serait un phénomène psycologique tout à fait inexplicable.

Obj. 10° On trouve dans le livre qui porte le nom de Daniel des idées et des usages modernes beaucoup plus récents que l'époque à laquelle on suppose que ce prophète a vécu. Tels sont par exemple la coutume de prier trois fois le jour le visage tourné vers Jérusalem, et dans une chambre appropriée à cet usage; le mérite expiatoire attaché à l'aumône; la vertu supposée au jeûne de préparer l'esprit aux visions prophétiques; enfin les idées sublimes que l'auteur nous donne du Messie, et la doctrine des anges, qu'il expose et développe d'une manière si explicite.

Rép. Tous les adversaires de ce livre ne s'accordent nullement sur ce point; ce qui est déjà un fort préjugé contre les difficultés qu'on nous oppose ici. Bleek, par exemple, rejette entièrement l'opinion des autres critiques, et remarque en même temps que ces idées que l'on retrouve parmi les Juifs modernes viennent uniquement du contact avec les peuples de l'Asie, au milieu desquels Daniel a passé une grande partie de sa vie. Ainsi, toutes ces idées, selon Bleek, sont très-anciennes, et ne peuvent préjudicier en rien à l'authenticité du livre de Daniel. Et, en effet, jamais on ne parviendra à prouver que tous ces usages et ces idées, qu'on prétend être modernes, n'avaient pas déjà cours au temps de Daniel. Et d'abord la coutume de se tourner vers le temple en priant est très-commune parmi les peuples. Nous pouvons citer entre autres les mahométans, les adorateurs d'Ormuzd, et même les nègres de l'Afrique. Pourquoi donc vouloir excepter les Juifs d'un usage si répandu parmi les nations? David ne priait-il point le visage tourné vers le sanctuaire? N'est-ce point vers ce saint lieu que les Hébreux devaient porter leurs cœurs, élever leurs yeux? De Wette lui-même avoue que les Juifs captifs à Babylone priaient la face tournée vers Jérusalem. Enfin, depuis la destruction du temple par Titus, les Juifs ont continué de se tourner vers la sainte cité. Quant à l'usage d'un appartement séparé pour la prière, usage qui semble à Bertholdt un bigotisme des Juifs modernes, nous remarquons qu'il n'est nullement dit que ce fût un lieu exclusivement consacré à la prière, comme sont nos oratoires ou chapelles domestiques; c'était tout simplement une salle haute, comme il y en a toujours eu chez les Orientaux (1), et où Daniel se retirait pour n'être pas interrompu. Or, l'usage de prier dans ces sortes

(1) Voyez notre *Introd. histor. et crit.* t. II, p. 56.

de retraites est très-ancien parmi les Hébreux, puisque nous le trouvons pratiqué par David et par le prophète Élie (2 Reg. XVIII, 33; 3 Reg. XVII, 20). Enfin la coutume de prier trois fois le jour ne vient pas des Juifs modernes, comme le veut Bertholdt; car David nous apprend que lui-même adressait trois fois le jour ses vœux et ses prières au Seigneur: *Vespere et mane, et meridie narrabo et annuntiabo : et exaudiet vocem meam* (Ps. LIV, 18). Cet usage est d'ailleurs tellement fondé sur la nature des choses mêmes, que, selon la remarque judicieuse de Hengstenberg, il se retrouve chez des peuples qui sûrement ne l'ont pas emprunté des Juifs, chez les Indiens par exemple, où les brahmanes sont obligés, en vertu d'une loi inviolable, de faire leurs pieuses méditations le matin, à midi et le soir.

La vertu satisfactoire de l'aumône a été de tout temps connue des Juifs, elle leur a toujours été représentée comme un acte de charité qui ne peut être sans mérite aux yeux de DIEU. Il en est de même du jeûne, que Daniel n'a point fait précisément pour se préparer aux révélations prophétiques, comme le suppose Bertholdt, mais dans un esprit de pénitence, pour obtenir la rémission des péchés du peuple, ce que les Juifs ont encore pratiqué dans tous les temps.

Les idées sublimes que le livre de Daniel nous donne du Messie ne datent nullement d'une époque aussi récente que le prétendent nos adversaires. Et d'abord l'idée d'un Messie venu du ciel n'est point nouvelle. Les Juifs ont toujours cru que le Messie serait DIEU, et que, par conséquent, jusqu'à son apparition il demeurerait dans le ciel avec les esprits célestes, et que son royaume serait universel. Il en est de même de l'idée de la résurrection, elle est assez ancienne, puisqu'elle se trouve dans Isaïe (XXVI, 21) et dans Ézéchiel (XXXVII, 1-14); seulement on la voit un peu plus développée dans Daniel et jointe au temps même de la venue du Messie. La théogonie ou génération des dieux que Daniel met dans la bouche de Nabuchodonosor, n'est pas davantage une idée nouvelle, puisque le savant Münter dit qu'elle était commune à tous les peuples de l'Orient (1).

Enfin, la doctrine des anges remonte à la plus haute antiquité; on la retrouve à chaque page de l'Ancien Testament. Quant à celle de deux ordres d'anges supérieurs et inférieurs, elle ressort visiblement de plusieurs passages contenus dans les livres antérieurs à la captivité de Babylone. Car il y a toute apparence que la créature céleste qui apparut à Abraham, qui conduisit le peuple hébreu, qui donna la loi sur le mont Sinaï, était un ange d'un ordre supérieur, puisque Moïse lui

(1) Münter, *Relig. der Babylon. Seite* 17.

donne le nom de Jéhova, et l'identifie sous ce rapport avec Dieu lui-même. Le chapitre vi d'Isaïe, chapitre dont personne jusqu'ici n'a contesté l'authenticité, nous représente le trône de l'Éternel environné de séraphins. Or, ces séraphins, au jugement de tous les interprètes, y compris Gesenius lui-même, nous représentent les princes des anges. Ce qu'il y a de particulier au livre de Daniel par rapport aux anges, c'est qu'il leur donne des dénominations particulières; ainsi il appelle l'un *Michel*, et l'autre *Gabriel*. Mais il faut considérer que ces noms ne sont pas rigoureusement des noms propres, mais des termes appellatifs ou communs, qui désignent les qualités et l'office de ces anges. En second lieu, jamais nos adversaires ne pourront prouver que ces noms soient modernes et plus récents que l'époque à laquelle vivait Daniel (1). C'est encore une particularité du livre de Daniel de donner des anges protecteurs aux royaumes. Mais ces anges sont tout à fait différents des Amschaspands ou bons génies de Zoroastre. L'unique fonction de ces derniers est d'éloigner du royaume de lumière les maux physiques et moraux propres au royaume de ténèbres, tandis que les anges de Daniel n'ont d'autre mission que de procurer la délivrance du peuple juif. Ainsi, c'est à Daniel seul qu'il faut attribuer cette doctrine des anges protecteurs des royaumes, et il ne faut point les regarder, avec Jahn et Dereser, comme une description purement symbolique, mais comme exprimant une vérité dogmatique appuyée sur quelques passages du Nouveau Testament et professée par l'Église catholique.

Obj. 11° Les événements prédits par Daniel sont exprimés avec une précision, une exactitude, et surtout avec un détail des circonstances les plus minutieuses, qui n'appartient qu'à un récit historique des faits déjà accomplis, et qui est contraire à l'analogie de toutes les autres prophéties.

Rép. D'abord il est impossible de déterminer jusqu'à quel point de clarté et de précision la révélation prophétique peut s'étendre. En second lieu, il est tout à fait faux qu'il n'y ait pas dans les autres livres prophétiques des prédictions très-précises sur l'époque de l'accomplissement des événements futurs, et très-détaillées dans les circonstances particulières. La même difficulté a été soulevée par rapport à certains oracles d'Isaïe, de Jérémie et d'Ézéchiel; mais nous avons montré jusqu'à l'évidence combien elle était peu fondée, et nous aurons encore occasion de donner un démenti formel sur ce point aux critiques rationalistes, dont tout le système en effet croule sous ses ruines, du moment où l'accomplissement d'une seule prophétie proprement dite se trouve

(1) Voy. plus haut, p. 261, 262, les réflexions que nous avons faites sur l'origine des mots *Raphaël*, *Gabriel*, *Michel*, par rapport à leur emploi chez les Hébreux.

réellement prouvé. Nous avouons sans peine qu'il y a dans certaines prédictions de Daniel plus de clarté que dans les autres prophéties; mais cela vient de plusieurs causes particulières qui n'existent pas par rapport aux autres prédictions. D'abord nous avons des histoires exactes et détaillées des événements qui s'y trouvent prédits. Porphyre n'a rien laissé passer de ce que l'histoire profane pouvait contenir de conforme aux oracles de Daniel, tandis que par rapport aux prophéties anciennes qui concernent la destinée future des peuples étrangers, nous sommes assez souvent destitués de tout monument historique. Secondement, les prophéties de Daniel sont en prose, et par conséquent plus aisées à comprendre, tandis que les prophéties anciennes étant énoncées dans un style prophétique, il est beaucoup plus difficile de distinguer ce qu'il y a de réel de ce qui est figuré et parabolique, les circonstances historiques de celles qui ne sont que pour l'ornement. Enfin, une troisième raison qui explique la grande clarté des prophéties de Daniel, c'est que cette grande clarté est tout à fait conforme à la fin même de la prophétie, qui doit toujours être appropriée aux besoins du peuple de Dieu. Or, après la captivité de Babylone, le ministère prophétique devait cesser, et les Juifs allaient être exposés à la dangereuse persécution d'Antiochus Épiphane; il fallait les préparer au prochain avénement du Messie; mais pour cela ils avaient besoin de prophéties assez claires pour que quand les événements prédits arriveraient, ils ne pussent s'empêcher de reconnaître l'action de l'Esprit de Dieu, qui, pour les consoler, les avait prédits si longtemps d'avance. Aussi, en lisant et en voyant s'accomplir tant d'événements si précis et si circonstanciés sur le sort des empires qui devaient se succéder dans le monde, sur les conquêtes d'Alexandre, sur les guerres et les alliances de ses successeurs, sur la grande persécution d'Antiochus Épiphane, ils devaient nécessairement conclure que la venue du Messie, qui se rattachait à ces grands événements, et qui avait été également annoncée par Daniel avec tant de clarté et de précision, qu'il avait déterminé le nombre des années après lesquelles il devait paraître, aurait infailliblement elle-même son accomplissement réel. L'état des Juifs avant la captivité n'était pas le même: l'action de la Providence se manifestait d'une manière visible dans la conduite du peuple de Dieu; le ministère prophétique était dans toute sa vigueur, il n'arrivait pas un malheur qui ne fût annoncé par quelque prophète; les événements prochains étaient surtout prédits jusque dans les moindres circonstances; les exhortations les plus vives réprimaient les vices de la nation et la maintenaient dans la fidélité à la théocratie. Les anciens prophètes étaient par leur office plus spécialement destinés à leur génération particulière. Voilà pourquoi

l'avenir, surtout quand il se trouve très-éloigné, est annoncé par eux d'une manière assez générale, tandis que les événements qui devaient s'accomplir dans leur temps sont assez souvent prédits jusque dans leurs plus petites circonstances. Mais Daniel, qui n'était point prophète d'office, et qui n'écrivait pas précisément pour ses contemporains, mais pour les générations futures, devait tout naturellement abonder en détails très-circonstanciés sur l'avenir le plus éloigné de son temps, afin qu'au milieu du silence des prophètes, ses oracles pussent confirmer la foi de toutes les générations jusqu'à la venue du Messie. Ainsi cette grande clarté des prophéties de Daniel, bien loin d'infirmer leur authenticité, l'établit au contraire d'une manière plus solide, puisqu'elle remplit parfaitement le grand but de toute prophétie, qui est de répondre aux besoins de ceux à qui elle est destinée. C'est pour cette même raison que l'on trouve dans Zacharie des oracles sur l'état des Juifs et la venue du Messie, beaucoup plus circonstanciés que dans tous les anciens prophètes.

Au reste, cette grande clarté ne détruit pas cependant la différence qui doit toujours exister entre la prophétie et l'histoire. Les oracles de Daniel, qui nous paraissent si clairs, ne l'étaient pas autant avant l'événement. Le prophète ne les entendait pas toujours lui-même, et si nous n'avions pas le secours de l'histoire, nous serions nous-mêmes assez embarrassés pour les comprendre ; ajoutons que même avec ces secours ils nous présentent encore bien des difficultés qu'on ne résout pas sans quelque peine.

Obj. 12° Parmi les prophéties attribuées à Daniel, celles qui s'arrêtent au temps d'Antiochus Épiphane sont claires, très-circonstanciées, et conformes à l'histoire, tandis que celles qui dépassent cette époque sont vagues, obscures, et n'ont point eu d'accomplissement. Or, n'est-ce point là une preuve évidente que l'auteur de ces prétendus oracles prophétiques n'a annoncé les premiers événements que parce qu'il les connaissait déjà par l'histoire; tandis que ne connaissant pas les seconds, il ne les a prédits que par conjecture et par imagination?

Rép. Lors même qu'il serait complétement démontré que les prophéties de Daniel ne sont précisées que jusqu'au temps d'Antiochus Épiphane, on n'aurait aucun droit d'en tirer une conséquence défavorable à l'authenticité du livre qui porte son nom. En effet, Dieu étant maître absolu de ses dons, peut à son gré départir à ses prophètes la lumière prophétique selon la mesure qui est convenable à ses desseins. Or, il peut se faire, comme nous l'avons déjà remarqué, que, pour fortifier les Juifs contre les séductions d'Antiochus Épiphane, il ait voulu que les événements futurs fussent prédits avec une grande précision jusqu'au

règne de ce prince, et que la même raison n'existant plus pour les règnes suivants, il ait eu un dessein contraire. D'ailleurs, les autres prophètes nous fournissent des exemples de cette particularité; car, tantôt ils annoncent les événements futurs d'une manière très-précise et tantôt d'une manière générale. La révélation prophétique ne dépendant point de la volonté des prophètes, mais de celle de Dieu, peut être limitée à un temps particulier, et ne pas s'étendre au delà; et comme les besoins du peuple juif étaient plus grands pour les temps d'Antiochus Épiphane, on conçoit aisément que Dieu ait voulu que les prophéties antérieures au siècle de ce prince fussent plus claires que celles qui devaient dépasser cette époque. C'est tout à fait à tort que nos adversaires prétendent que les prédictions qui dépassent le temps d'Antiochus Épiphane n'ont pas été accomplies, sous prétexte que le Messie n'est pas arrivé après la chute de ce prince, que tous les royaumes opposés au sien n'ont pas été détruits, et que les justes ne sont point ressuscités; toutes circonstances annoncées cependant par l'auteur de ces prophéties. En effet, Daniel a très-bien pu joindre ensemble ses prédictions sur Antiochus Épiphane et les prophéties qui concernent la venue du Messie et la résurrection des morts, sans qu'on ait le droit d'en conclure qu'il a réellement prédit que tous ces événements arriveraient en même temps. C'est la coutume de tous les prophètes d'unir les événements éloignés aux événements prochains, parce qu'ils se présentent tous à la fois à leur regard prophétique; mais cette manière de considérer les objets futurs ne détermine rien quant au temps précis où les uns et les autres doivent arriver, comme nous l'avons déjà fait remarquer en traitant plus haut (page 320 et suiv.) de la nature des visions prophétiques.

C'est encore contre toute vérité que nos adversaires soutiennent que toutes les prédictions de Daniel qui s'étendent au delà d'Antiochus Épiphane sont vagues, générales et indéterminées; car quelle prophétie est plus déterminée que celle qui concerne le Messie (chap. IX)? L'auteur va jusqu'à fixer le nombre d'années qui doivent s'écouler jusqu'à sa venue; il prédit sa mort violente et la ruine de Jérusalem, qui doit en être la suite. Quant à la vision prophétique du quatrième empire, désigné au chapitre II par la quatrième partie de la statue, et au chapitre VII par la quatrième bête, elle est assez claire; les adversaires du livre de Daniel en conviennent eux-mêmes. Or, cette prophétie n'a point été accomplie avant Antiochus Épiphane, comme ils le prétendent faussement; mais elle se rapporte évidemment à l'empire romain, qui devait s'élever bien longtemps après le règne de ce prince; car sans cela il est impossible de trouver les quatre empires annoncés dans ces deux chapitres. Or, quelle sagacité, quelle prévision humaine pouvait

faire deviner à Daniel que l'empire romain, qui existait à peine de son temps, surpasserait cependant en puissance et en terreur tous les autres empires, et qu'il engloutirait la grande monarchie des Grecs; que cet empire serait divisé d'abord en deux autres empires, et qu'il se subdiviserait encore en plusieurs royaumes moins considérables ?

Obj. 13° Au chapitre XII, verset 4, Daniel reçoit l'ordre de lier le rouleau où sont contenues les prophéties qui lui ont été communiquées, et de les tenir scellées jusqu'au temps de leur accomplissement. Cette prétendue injonction n'est pas sans dessein prémédité. Le faussaire se ménageait par là le moyen de rendre raison de l'ignorance où seraient les Juifs de ses prétendues prophéties, et de fermer la bouche à ceux qui oseraient en contester l'authenticité.

Rép. Nos adversaires raisonnent ici en partant d'une supposition qui n'est rien moins que prouvée, et la conséquence qu'ils en tirent ne se trouve logique dans aucun cas. D'abord, le sens du passage qu'ils nous opposent est un objet de contestation parmi les interprètes, soit catholiques, soit protestants. Les uns croient que ce qui y est ordonné à Daniel devait s'exécuter à la lettre; mais la plupart de ceux qui ont embrassé ce sentiment ne prétendent pas pour cela que Daniel ne dût communiquer ses prophéties absolument à personne; ils soutiennent seulement qu'il devait non point les divulguer parmi les impies, qui s'en seraient moqués sous prétexte que l'accomplissement devait en être très-éloigné, mais les mettre entre les mains des Juifs fidèles et religieux, qui ne pouvaient qu'en faire un bon usage. D'autres interprètes pensent, avec beaucoup plus de probabilité, qu'il s'agit simplement d'une action symbolique, par laquelle Dieu fait connaître au prophète que ces oracles resteront obscurs et inintelligibles jusqu'au temps de leur accomplissement; qu'ils seront, par conséquent, comme un livre scellé qu'on ne peut ni lire ni comprendre. Mais en supposant même qu'il faille prendre à la rigueur de la lettre l'ordre qui est donné à Daniel de ne point répandre ses prophéties parmi les Juifs jusqu'à leur accomplissement, nos adversaires n'ont aucun motif raisonnable d'en conclure que c'est une ruse de la part du faussaire qui a composé le livre de Daniel. L'auteur de ce livre se montre non-seulement irréprochable dans sa conduite, mais tellement pénétré de l'esprit de Dieu, qu'en toutes choses il lui en renvoie fidèlement la gloire. Les téméraires critiques que nous combattons ici ont donné eux-mêmes infiniment plus d'occasions de faire suspecter leur bonne foi dans les attaques si peu mesurées qu'ils ont dirigées contre tous les écrivains sacrés (1).

(1) Quant aux objections de Volney contre l'authenticité du livre de Daniel, les

§ II. *De l'authenticité de la partie deutéro-canonique de Daniel.*

Les fragments qui forment la partie deutéro-canonique du livre de Daniel, et qui, comme nous l'avons déjà remarqué, ne se trouvent plus qu'en grec, sont regardés par les protestants comme des pièces tout à fait apocryphes, et qui n'ont par là même aucune autorité.

Sans aller aussi loin, Jahn pense néanmoins que ces fragments sont de simples paraboles, composées dans un but moral à une époque postérieure à celle de Daniel. Nous ne chercherons pas à montrer ce qu'il y a de faux dans l'opinion de Jahn sous le rapport de la réalité des faits contenus dans ces fragments de Daniel ; nous ne ferions que répéter ce que nous avons déjà dit plus haut, en montrant la réalité des histoires de Tobie, de Judith, d'Esther et de Job.

Difficultés proposées contre l'authenticité de la partie deutéro-canonique de Daniel, et Réponses à ces difficultés.

Obj. 1° L'historien Joseph, quoique s'étendant beaucoup sur Daniel et sur ses écrits, ne dit pas un seul mot des fragments; il est même certain, d'après saint Jérôme, que de son temps ces pièces ne se lisaient pas dans l'hébreu ; Jules Africain les a regardées comme supposées; saint Jérôme lui-même les traite de fables, et fait remarquer que Méthodius, Eusèbe et Apollinaire prétendaient que ces pièces étaient l'ouvrage d'Habacuc, fils de Jésus, de la tribu de Lévi.

Rép. Le silence de Joseph étant un argument négatif, ne saurait prévaloir contre les preuves positives qui militent en faveur des fragments dont les protestants contestent l'authenticité. D'ailleurs, qui ne sait que cet historien n'a pas tout remarqué? Il est reconnu qu'il a passé sous silence un grand nombre d'histoires rapportées dans nos livres saints, et qu'il était plus important de ne pas omettre, que celles qui forment la partie deutéro-canonique du livre de Daniel. Par exemple, il ne dit rien de l'adoration du veau d'or, ni des suites fâcheuses de ce crime. Or, quel est le critique qui oserait conclure de ce silence, que l'endroit du livre de l'Exode où cette histoire se trouve racontée est une pièce supposée et ajoutée après coup? Dans ses lettres à Jules Africain, Origène nous apprend que les Juifs connaissaient l'histoire de Susanne, et que les deux vieillards qui l'accusèrent étaient, selon eux, Sédécias et Achab, dont il est parlé dans Jérémie. Or, d'où venait aux Juifs la

unes se trouvent résolues dans nos réponses aux difficultés des rationalistes, et les autres ayant rapport à quelques traits historiques en particulier, nous nous en sommes occupé dans notre ouvrage intitulé *Les Livres saints vengés*, etc, t. II.

connaissance de cette histoire; et d'où nous vient la traduction grecque, si ce n'est d'un texte primitif hébreu ou chaldéen ?

Nous accordons sans peine que du temps de saint Jérôme les fragments de Daniel ne se trouvaient pas dans le texte hébreu; mais cette raison ne suffit nullement pour les faire regarder comme apocryphes, car il faudrait prouver de plus qu'ils n'y ont été dans aucun temps. Or, c'est ce qu'on ne fera jamais. Il suffit même de jeter les yeux sur le texte chaldéen du chap. III, pour voir qu'il y manque nécessairement quelque chose; et, d'un autre côté, cette lacune se trouve parfaitement comblée par ce que nous lisons dans le grec (1). Quant à l'histoire de Susanne, Origène dit positivement dans sa lettre à Africain, que si elle ne se lit pas maintenant dans l'hébreu, elle s'y lisait autrefois.

Il est vrai que Jules Africain regardait les fragments comme des pièces supposées; mais nous pouvons opposer à l'opinion de cet écrivain le sentiment de toutes les Églises, et le nombre imposant des pères grecs et latins qui ont unanimement attribué à Daniel cette partie deutéro-canonique de son livre. Quant à saint Jérôme, cet illustre docteur se défend contre Rufin, qui l'avait accusé de rejeter les fragments, en disant qu'il n'a fait que rapporter le sentiment des Juifs, sans l'approuver en aucune manière. Ajoutons qu'on ne saurait, en bonne critique, tirer aucune conséquence de l'emploi qu'il fait du mot *fable*, car ce père ne le prend point dans le sens rigoureux que nous lui donnons ordinairement, celui d'un conte fait à plaisir; au contraire, il le considère comme synonyme d'histoire, puisque après s'être servi du terme même d'histoire pour la narration de Susanne, et de celui d'hymne pour le cantique des trois Hébreux dans la fournaise, il emploie ce mot *fable* pour l'histoire de Bel et du dragon, bien qu'il mette les trois fragments sur la même ligne (2). De plus, comment ce père aurait-il pu prendre le mot *fabula* dans une mauvaise acception, là même où il s'agissait pour lui de se justifier du reproche que lui faisait Rufin d'avoir parlé avec peu de respect de cette histoire ? Enfin, saint Jérôme entend ici par le mot *fabula* une histoire vraie, mais qui amuse et récrée, comme il l'a entendu lorsqu'il en fait l'application à l'histoire de Samson (3).

Il n'est pas certain que Méthodius, Eusèbe et Apollinaire aient rejeté les fragments comme renfermant des histoires fabuleuses; il est au contraire très-vraisemblable que ces auteurs, qui avaient tant de respect et de déférence pour le sentiment d'Origène, ne l'auraient pas

(1) Nous l'avons clairement montré dans notre *Introd. histor. et crit.* t. IV, p. 316. — (2) Hieron. l. II, *advers. Rufinum.* — (3) Au reste, cette signification du mot *fabula* se trouve aussi dans les auteurs classiques; voy. Jacob. Facciolati *Totius latinitatis Lexicon, secund. tert. edition.* t. II, p. 253, *Schneebergæ*, 1831.

abandonné sur un point qu'il défend avec tant de chaleur. A la vérité ils n'ont pas pris la défense de ces fragments contre Porphyre ; mais il faut considérer que ces pièces n'étant pas admises unanimement, et par là même n'ayant point une autorité irréfragable pour tout le monde, ils ne voulaient pas sans doute s'en servir, et par conséquent ils ne jugeaient pas nécessaire d'en défendre l'authenticité. En effet, entièrement occupés du principal, c'est-à-dire des prophéties mêmes de Daniel, ils pouvaient tout naturellement ne pas s'embarrasser dans la question de l'authenticité de ces fragments, question qui n'était que la partie accessoire dans leur controverse avec Porphyre.

Obj. 2° Si Daniel était l'auteur des fragments qu'on lui attribue, il les aurait composés en hébreu ou en chaldéen. Or, nous n'avons aucune preuve qu'un original hébreu ou chaldéen de ces pièces ait jamais existé. Il y a au contraire des passages qui décèlent visiblement un texte originairement composé en grec, telle est, par exemple, dans l'histoire de Susanne (XIII, 54, 55, 58, 59), la paronomase ou jeu de mots qui ne se trouve que dans le grec, et qui n'existe point dans les langues hébraïque et chaldéenne.

Rép. Cette objection n'a de solidité dans aucune de ses parties. 1° Il est incontestable qu'il y a eu un original hébreu ou chaldéen de ces fragments ; car de quel autre texte peuvent nous venir les anciennes traductions grecques que nous possédons, telles que la version faite avant Jésus-Christ et qui porte le nom des Septante, et la version de Théodotion, qui était Juif? Il n'y a rien d'étonnant à ce que le texte primitif de ces fragments se soit perdu par la suite des temps. Beaucoup d'autres livres ont éprouvé le même sort. Il paraît même que l'original avait été raccourci dans toutes ses différentes parties avant la formation du canon, et qu'on en avait retranché plusieurs pièces. Quant aux motifs de ces retranchements, on peut en supposer de très-naturels. Ainsi, on a pu supprimer la prière d'Azarias et le cantique des trois Hébreux, parce qu'ils se trouvent en substance dans d'autres endroits de la Bible ; on a également pu omettre l'histoire de Susanne, dans la crainte qu'elle donnât occasion à déprimer l'autorité des vieillards ; enfin on a pu retrancher l'histoire de Bel et du dragon par égard pour les Babyloniens, dont elle montrait si visiblement la folie. En admettant cette hypothèse, qui n'a d'ailleurs rien d'invraisemblable, on explique tout naturellement les deux différentes éditions du livre de Daniel, celle des Juifs de Palestine et celle des Juifs hellénistes. Au reste, on ne saurait disconvenir qu'il a été plus facile aux anciens de la synagogue de faire des retranchements au texte hébreu, dont ils étaient seuls dépositaires, qu'à un Grec d'interpoler ces trois fragments dans tous les

exemplaires de la version des Septante. 2° Il est entièrement faux qu'il y ait dans les fragments de Daniel des endroits qui décèlent nécessairement un original grec. Quant à la paronomase que l'on trouve dans l'histoire de Susanne, elle ne saurait en fournir une preuve ; car d'abord nous ne connaissons point les noms hébreux des arbres sur lesquels roule ce jeu de mots ; par conséquent, personne ne peut affirmer qu'il n'existe pas dans la langue hébraïque. Notre observation est d'autant mieux fondée, qu'Origène, comme ce père nous l'apprend lui-même dans sa lettre à Jules Africain ; ayant interpellé les Juifs de son temps sur les noms hébreux des arbres en question, ils furent contraints d'avouer leur ignorance. De plus, il peut se faire que le traducteur grec ait mal traduit ces noms d'arbres, ou qu'en les traduisant littéralement il ait rencontré dans son idiome un jeu de mots qui n'existait point dans l'original, comme cela arrive souvent dans toutes les langues que l'on traduit.

CHAPITRE SIXIÈME.

DES PROPHÉTIES D'OSÉE.

ARTICLE PREMIER.

De l'histoire d'Osée.

Osée, en grec Osès (Ὡσηέ), et en hébreu Hôschéah (הושע) mot qui, selon saint Jérôme, veut dire *sauveur*, mais qui, par sa forme grammaticale, ne peut signifier que *sauver, salut*, à l'infinitif, ou bien *sauve* à l'impératif, tient le premier rang parmi les petits prophètes (1), tant dans le texte hébreu et dans notre Vulgate, que dans la version des Septante et dans l'ancienne Italique. Dans l'inscription de sa prophétie, Osée est dit fils de Béèrî (בארי), que les rabbins ont faussement pris pour Béèrâh (בארה), chef des Rubénites, transporté en Assyrie par Téglathphalasar (1 Par. v, 6) ; car, indépendamment de la forme même des noms, qui n'est pas la même, la chronologie ne permet pas de confondre ces deux personnages. C'est aussi sans fondement que les rabbins donnent pour patrie à notre prophète la ville de Jérusalem, et que le faux Épiphane le fait naître à Bélémoth, mot auquel saint Jérôme, suivi de quelques critiques, croit devoir substituer celui de Betschémès, ville de la tribu d'Issachar. Il est reconnu de tout le monde qu'Osée a principalement prophétisé contre le royaume des dix tribus ; car toutes ses prédictions sont dirigées contre Éphraïm, Israël et Samarie, et s'il parle de Juda, ce n'est qu'en passant et avec une sorte d'indulgence, afin de mieux faire ressortir l'iniquité

(1) Voy. plus haut, p. 316.

d'Israël. D'où on peut conclure qu'il n'y a presque point lieu de douter qu'Osée ne fût Israélite, et qu'il n'ait vécu dans le royaume de Samarie, c'est-à-dire des dix tribus. Quant au ministère prophétique d'Osée, le contenu même de son livre prouve qu'il a été d'une longue durée; et l'inscription qu'on y lit en tête porte que le prophète l'a exercé sous Osias, Joathan, Achaz et Ézéchias, rois de Juda, et sous Jéroboam, fils de Joas, roi d'Israël, c'est-à-dire Jéroboam II. Plusieurs critiques de ces derniers temps ont révoqué en doute l'authenticité de cette inscription, sous prétexte qu'elle faisait vivre Osée pendant plus d'un siècle. Mais il n'est nullement nécessaire de supposer que ce prophète ait exercé son ministère pendant toute la durée de ces différents règnes. Il peut l'avoir commencé la vingt-sixième ou dernière année du règne d'Osias, qui concourt avec la première de Jéroboam II, et l'avoir terminé la première ou la seconde année d'Ézéchias; ce qui donnerait soixante ans à la durée de son ministère prophétique, et quatre-vingt-cinq ans à celle de sa vie.

ARTICLE DEUXIÈME.

Du sujet et de l'authenticité des prophéties d'Osée.

1. Les prophéties d'Osée se divisent naturellement en deux parties. La première, qui embrasse trois chapitres seulement (I-III), contient deux actions symboliques. Dieu commande à Osée de prendre pour femme une prostituée, c'est-à-dire une femme qui par ses désordres précédents puisse être la figure de l'infidèle maison d'Israël. Cette femme donne au prophète des enfants auxquels, par ordre de Dieu, il impose des noms emblématiques. Osée donne l'explication de cette action symbolique en s'élevant avec force contre les Israélites, en leur annonçant la ruine de leur république, mais en leur promettant néanmoins des temps plus heureux, leur retour de la captivité et les beaux jours du Messie (II). Dieu ordonne encore à Osée d'aimer une autre femme, une femme adultère, qui par son infidélité puisse être la figure des infidèles d'Israël. Le prophète ne l'épouse pas immédiatement, il l'achète, et lui ordonne de garder la continence, comme il la gardera lui-même jusqu'à ce qu'il l'épouse; symbole qui, comme l'explique le prophète, annonce un temps futur où les enfants d'Israël, quoique exempts d'idolâtrie, ne lui seront point unis et n'éprouveront point ses bontés, mais après lequel cependant ils reviendront et chercheront le Seigneur leur Dieu et leur roi David, c'est-à-dire le Messie, vrai fils et successeur de David (III). La deuxième partie, dans ses onze chapitres, se rapporte en général aux mêmes objets. Le prophète y tonne contre l'idolâtrie, les veaux d'or de Samarie, de Béthel et de Galgala; il reproche aux Israélites les crimes qui règnent ordinaire-

ment chez un peuple corrompu et vivant dans l'anarchie. Osée n'épargne ni les prêtres ni les rois; il lance même ses menaces et ses anathèmes contre Juda, toutes les fois qu'il imite les prévarications d'Israël. Tous les événements qui se trouvent prédits dans ces derniers chapitres sont ceux que le prophète avait déjà annoncés par des actions symboliques dans les trois premiers, c'est-à-dire la destruction du royaume d'Israël, la déportation de ses habitants en Assyrie, leur retour dans des temps plus heureux, la venue et le règne du Messie.

2. L'authenticité des prophéties d'Osée n'a jamais été contestée; les critiques modernes même les plus hardis n'ont jamais fait difficulté de l'admettre. De Wette en particulier reconnaît que le volume entier des prophéties d'Osée est sorti de ses mains tel que nous l'avons aujourd'hui, c'est-à-dire dans sa forme actuelle (1). On doit convenir en effet que dans les quatorze chapitres dont il se compose, le style, le sujet, les circonstances historiques, les mœurs, en un mot tout convient si clairement et si parfaitement à la personne d'Osée et à l'époque à laquelle il a vécu, qu'il faudrait s'aveugler volontairement pour ne pas le reconnaître.

ARTICLE TROISIÈME.

De la divinité des prophéties d'Osée.

Voltaire prétend dans *la Bible enfin expliquée* qu'Osée ayant pris naissance chez les Samaritains, était par là même schismatique, à moins que, par une grâce particulière de Dieu, il n'ait été attaché au culte de Jérusalem. Dans son *Traité de la tolérance*, le même philosophe dit que les commandements que Dieu a donnés à Osée touchant la femme prostituée et la femme adultère, sont scandaleux (2). Les critiques rationalistes qui rejettent la divinité de ces prophéties n'allèguent aucune de ces raisons, ils se fondent uniquement sur l'impossibilité de la révélation divine. Comme nous avons déjà fourni dans cette *Introduction* des preuves certaines que Dieu s'est réellement révélé aux hommes dans plusieurs occasions, nous nous bornerons à réfuter les objections de Voltaire.

1. D'abord, notre adversaire serait bien embarrassé de fournir la plus légère preuve de ce qu'il avance, quand il dit qu'Osée est né chez les Samaritains. En effet le lieu de la naissance de ce prophète est entièrement inconnu. Mais, quand il serait constaté que le fils de Béèri est réellement né parmi les Samaritains, aurait-on le droit par cela seul d'en conclure qu'il était schismatique? Voltaire est, sans

(1) De Wette, *Lehrbuch der Einleit.* § 229. — (2) Les manichéens et quelques philosophes païens abusaient aussi de ces commandements et en prenaient du scandale. Voy. August. *Contr. Faust. Manich.* l. xxii, c. lxxx, et Hieron. *Comment. in Os.* i, 2.

contredit, le seul logicien qui pût se croire autorisé à tirer une pareille conséquence ; et bien que, par une sorte de pudeur, il ait supposé qu'une grâce particulière de Dieu avait pu attacher le prophète au culte de Jérusalem, le plus léger doute ici est inconciliable avec la bonne foi ; car, loin de donner lieu le moins du monde à faire suspecter la pureté et la sincérité de ses sentiments en matière de religion, Osée s'éleva, au contraire, avec la plus grande force contre le culte schismatique que Jéroboam avait établi à Bethel, qu'il affecte par cette raison de nommer Béth-Âvén (בית און) ou *maison d'idole*, à la lettre, *maison de néant, de vanité* (Os. iv, 15 ; x, 4).

2. Quant aux commandements que Dieu donna au prophète touchant la femme de prostitution et la femme adultère, ils n'ont rien de répréhensible ni de scandaleux, à moins qu'on ne les détourne de leur vrai sens ; c'est ce qu'ont prouvé tous les commentateurs et tous les apologistes de la religion, et ce que nous avons essayé de montrer nous-même dans un autre ouvrage (1). Mais ce qu'il importe de remarquer ici, c'est que ni les prophètes et les autres écrivains sacrés de l'Ancien Testament, ni la synagogue, ni l'Église chrétienne, ni même Jésus-Christ et ses apôtres, n'ont trouvé dans ces commandements un motif suffisant de rejeter comme non inspirés les oracles prophétiques d'Osée.

CHAPITRE SEPTIÈME.

DES PROPHÉTIES DE JOEL.

ARTICLE PREMIER.

De l'histoire de Joël.

Joël, qui est le second des petits prophètes dans le texte hébreu et dans la Vulgate, se trouve le quatrième dans les Septante. Nous ne savons de l'histoire de Joël que ce qu'il nous en apprend lui-même, c'est-à-dire qu'il était fils de Phatuel (i, 1). Le contenu de sa prophétie semble autoriser à croire qu'il vivait dans le royaume de Juda, car il n'y est question que de Juda, du temple, de la montagne de Sion et des prêtres, tandis qu'il n'y a pas un seul mot qui se rapporte à Samarie et aux tribus schismatiques. Aussi tous les interprètes en général ont embrassé ce sentiment. Le temps auquel Joël a exercé son ministère prophétique est encore très-difficile à déterminer, puisque l'inscription de sa prophétie n'en dit rien, et que tous les monuments sacrés gardent le même silence. Cependant tout son livre ayant la plus grande conformité avec celui d'Amos, on est autorisé à croire que les deux prophètes ont dû fleurir à la même époque. Quelques-uns,

(1) Voy. en effet *Les Livres saints vengés*, etc. t. ii.

fondés sur ce que Jérémie parle d'une famine, qu'ils pensent être la même que celle dont il est fait mention dans notre prophète, veulent que ce dernier ait exercé le ministère prophétique pendant le règne de Joakim ; mais si Joël avait prophétisé aussi tard, il aurait parlé sans doute des Assyriens et des Chaldéens dans le tableau qu'il trace des ennemis des Juifs; cependant il ne nomme que les Égyptiens et les Iduméens. Ajoutons que la pureté du style de Joël montre assez clairement que ce prophète n'a pu écrire au temps de Jérémie, où la langue avait déjà beaucoup dégénéré. D'autres, comme Credner (1), font remonter sa prophétie jusqu'au règne de Joas, c'est-à-dire quatre-vingts ou soixante-dix ans avant la composition de tous les autres écrits des prophètes hébreux ; mais outre que les anciens prophètes, tels qu'Élie et Élisée, n'écrivaient point leurs oracles, il n'y a absolument rien dans Joël qui demande une époque aussi reculée. De là vient que beaucoup de critiques, parmi lesquels on compte Abarbanel, Vitringa, Carpzovius, Rosenmüller, Hengstenberg (2), font Joël contemporain d'Osée et d'Amos.

ARTICLE DEUXIÈME.

Du sujet et du but des prophéties de Joël.

1. Les prophéties de Joël, quoique étant absolument les mêmes pour le fond dans l'hébreu et dans la Vulgate, ne sont cependant point divisées de la même manière dans les deux textes. Le chapitre II de l'hébreu se termine au verset 27, et le chapitre III se compose de cinq versets seulement; d'où il résulte que le livre de Joël se compose de quatre chapitres dans les Bibles hébraïques, tandis que dans la Vulgate, qui rattache les cinq versets au chapitre II, ce livre n'a réellement que trois chapitres. Joël commence ses prophéties en annonçant des nuées d'insectes qui doivent dévaster les campagnes et causer une affreuse famine dans le royaume de Juda; ce qui fournit au prophète une occasion toute naturelle d'exhorter les prêtres et le peuple au jeûne et à la pénitence (chap. I). Le prophète fait la description d'une armée nombreuse et formidable qui doit porter la désolation dans la Judée; il exhorte de nouveau les Juifs à faire pénitence, en leur promettant que Dieu les exaucera; et après leur avoir annoncé la venue d'un docteur qui leur enseignera la justice, il leur prédit l'effusion de l'Esprit de Dieu sur toute chair, et il décrit les prodiges effrayants qui doivent suivre cette effusion merveilleuse (II). Joël passe ensuite au

(1) Credner, *Der Prophet. Joel. Seite* 41 *ff.* — (2) Abarbanel, *Comment. in Joel.* Vitringa, *Typus doctrinæ prophet.* c. IV, § XII, p. 35 seqq. Carpzovius, *Introd. ad libr. Biblic. Vet. Test.* Part. III, c. VIII, § 5, n. 5. Rosenmüller, *in Joelem Proœmium*, p. 433. Hengstenberg, *Christol. Th.* III, *S.* 137 *ff.*

jugement et à la destruction des ennemis du peuple de Dieu; puis il fait une belle peinture des temps heureux où Jérusalem et la Judée jouiront de la liberté, de l'abondance, d'une sécurité parfaite et d'une éternelle paix (III).

2. Les interprètes, tant anciens que modernes, sont fort partagés sur le but des prophéties de Joël ; les uns, prenant à la lettre les deux premiers chapitres, prétendent qu'il a voulu parler de véritables sauterelles qui devaient prochainement envahir la Judée; les autres, au contraire, considérant cette description comme allégorique, ne voient uniquement dans les insectes dévastateurs que les ennemis du peuple juif, dont ils sont un pur symbole. Les rationalistes, aux yeux desquels les prophètes sacrés sont de simples poëtes, n'ont trouvé dans ce récit qu'une dévastation réelle et déjà arrivée de sauterelles, exprimée avec toutes les fictions de la poésie orientale; c'est l'idée qu'en ont eue en particulier Eichhorn, Justi, Rosenmüller, De Wette, Credner, etc. Cependant le sens allégorique a été défendu par un grand nombre d'habiles interprètes anciens et modernes de tous les camps, tels que saint Jérôme, Théodoret, Ribera, Sanctius, Theiner et la plupart des interprètes catholiques; par Grotius, Ecchermann, Bertholdt, Hengstenberg et beaucoup d'autres protestants. C'est aussi l'opinion que nous avons soutenue nous-même dans notre *Introduction historique et critique* (tome IV); nous nous bornerons ici à répéter le résumé de la preuve que nous y avons établie, nous dirons donc: Quand on jette un coup d'œil sur tout l'ensemble de la prophétie de Joël, on voit clairement, ce nous semble, que c'est uniquement en adoptant le sens allégorique que cette prophétie forme un tout harmonique et parfaitement lié dans ses différentes parties; et que Joël s'est fidèlement conformé, comme tous les autres prophètes, au plan tracé par Moïse dans les prédictions ayant pour objet les maux qui devaient fondre sur les Juifs à cause de leurs prévarications. On conçoit que les rationalistes se refusent à adopter cette interprétation du texte de Joël, quoique la seule bien fondée, parce qu'en effet, en l'admettant, ils souscriraient leur propre condamnation; le rationalisme ne pouvant subsister en présence d'une seule véritable prophétie, puisque la véritable prophétie suppose nécessairement une révélation divine faite à l'homme d'une manière surnaturelle. Mais leur petit intérêt particulier ne peut raisonnablement l'emporter sur les droits sacrés de la vérité et de la bonne critique.

CHAPITRE HUITIÈME.

DES PROPHÉTIES D'AMOS.

ARTICLE PREMIER.

De l'histoire d'Amos.

Amos, qui occupe le troisième rang parmi les douze petits prophètes dans les Bibles hébraïques et dans la Vulgate, est placé au second dans la version des Septante. L'inscription qui est en tête de son livre nous apprend qu'il était berger de Thécué, petite ville de la tribu de Juda, située à quatre lieues environ de Jérusalem du côté du midi; et lui-même, parlant à Amasias, prêtre de Bethel, qui lui défendait de prophétiser, lui dit: « Je ne suis ni prophète ni fils de prophète (1), mais je mène paître les bœufs et je pique les sycomores (2). Le Seigneur m'a pris lorsque je menais mon troupeau, et il m'a dit: Va et prophétise en parlant à Israël mon peuple (VII, 10 et suiv.). » Mais, sans avoir été formé dans ces écoles au ministère prophétique, Amos n'était point ignorant dans la science religieuse; il connaissait la loi mosaïque, car les allusions fréquentes qu'il y fait prouvent jusqu'à l'évidence qu'il en avait fait une étude particulière. Lorsqu'il prophétisait à Bethel, Amasias l'accusa auprès de Jéroboam II du crime de révolte, et voulut l'obliger à quitter le pays des dix tribus pour se retirer dans le royaume de Juda; mais le saint prophète lui déclara qu'il avait été envoyé par le Seigneur pour adresser sa parole aux enfants d'Israël; et cette réponse fut suivie d'une prédiction qui eut son accomplissement (VII). L'inscription du livre d'Amos nous apprend encore qu'il exerça son ministère prophétique sous Ozias, roi de Juda, et sous Jéroboam, fils de Joas, roi d'Israël, ou Jéroboam II; et comme Ozias ne monta sur le trône que la vingt-septième année du règne de Jéroboam II (3), il semble que c'est dans les quatorze dernières années de ce prince qu'il faut placer l'époque de sa prophétie, c'est-à-dire de l'an 798 à l'an 784 avant Jésus-Christ. Une autre circonstance qui peut encore déterminer jusqu'à un certain point cette date chro-

(1) Amos veut dire par là qu'il n'était ni chef ni disciple de ces écoles de prophètes hébreux établies sous Samuel, et auxquelles appartenaient Élie et Élisée. — (2) *Vellicans sycomoros*, dit la Vulgate. Le fruit du sycomore ne mûrit en effet, si on ne le picote avec des ongles de fer ou de toute autre matière, comme nous l'avons déjà remarqué (*Introd. hist. et crit.* t. II, p. 176). La signification de l'hébreu BÔLÊS (בלס) n'est point certaine. Les uns rendent ce mot par *cultiver*, d'autres par *couper*, *cueillir*, *amasser*, d'autres enfin par *manger*, *se nourrir;* mais aucun de ces sens n'est fondé sur une étymologie satisfaisante. — (3) Au lieu de *Ozias* on lit au IVe livre des Rois, XV, 1, *Azarias*, mais dans la suite de ce même chapitre et au IIe livre des Paralipomènes, XXVI, 1 suiv., on trouve partout *Ozias*.

nologique, c'est le silence absolu du prophète sur les tumultes qui eurent lieu dans le royaume d'Israël après la mort de Jéroboam, silence qu'il n'aurait certainement point gardé s'il n'avait écrit sa prophétie avant ces événements et du vivant même de ce prince. Au reste, le contenu de son livre est en accord parfait avec le temps auquel l'inscription le rapporte. Tous les vices contre lesquels Amos s'élève avec tant de force conviennent admirablement bien au règne de Jéroboam. L'épigraphe donne bien pour date de sa prophétie la deuxième année qui précéda le tremblement de terre ; mais l'époque précise de ce tremblement de terre, dont parle Zacharie (XIV, 5) comme ayant réellement eu lieu sous le règne d'Ozias, quoique très-connue sans aucun doute des anciens Juifs, est pour nous un véritable problème.

ARTICLE DEUXIÈME.

Du sujet des prophéties d'Amos, et du temps auquel elles ont été composées.

1. C'est le royaume d'Israël qu'Amos a principalement en vue, royaume vers lequel ce prophète avait été spécialement envoyé. Quoique ce livre renferme quelques prédictions relatives aux nations voisines et au royaume de Juda, on voit que tout le poids de ses menaces tombe principalement sur le royaume des dix tribus. Dans les deux premiers chapitres, le saint prophète annonce les vengeances du Seigneur contre Damas, les Philistins, les Tyriens, les Iduméens et les Ammonites, sans toutefois oublier les enfants de Juda et ceux d'Israël. Depuis le chapitre III jusqu'au VIII inclusivement, il tonne surtout contre les crimes et les désordres des dix tribus au milieu desquelles il vivait, et où sa divine mission l'appelait d'une manière toute spéciale, et il annonce les malheurs épouvantables qui vont fondre sur leur royaume. Enfin, dans le chapitre IX qui termine son livre, il revient aux enfants d'Israël, qu'il menace des vengeances du Seigneur en prédisant leur dispersion. Amos annonce ensuite le rétablissement de la maison de David, et console les enfants d'Israël en leur faisant espérer un retour certain et une prospérité sans interruption et sans fin dans leur patrie ; mais il ne faut pas s'y tromper, sous le voile mystérieux de ce retour, Amos désigne surtout le temps du Messie, sous lequel seul elle trouve son entier accomplissement.

2. Les critiques ont fait de vains efforts pour déterminer à quel temps et à quelle occasion Amos avait composé chacun des oracles contenus dans son livre. Mais il est très-probable qu'il a écrit son volume tout entier comme d'un seul jet, et qu'il a voulu nous donner un sommaire des prédictions qu'il avait faites en différentes circonstances.

ARTICLE TROISIÈME.

De l'authenticité des prophéties d'Amos.

Tous les critiques, même les plus téméraires, admettent l'authenticité de ces prophéties. Le seul philosophe Hobbes, tout en avouant que le livre qui porte en tête le nom d'Amos contient les prédictions de ce prophète, pense que ce n'est pas lui qui l'a composé : *Liber Amos prophetia ipsius est. An tamen ab ipso scriptus sit, non apparet* (1) : opinion qui, sans être absolument opposée à une vérité de foi catholique, mérite qu'on lui imprime la note flétrissante de *témérité la plus audacieuse*. Hobbes n'ayant pas jugé convenable d'indiquer les raisons sur lesquelles il a fondé son opinion, il est impossible de les connaître, et même de les soupçonner; d'autant plus qu'il n'est pas de livre de la Bible aussi peu étendu qui réunisse un plus grand nombre de preuves en faveur de son authenticité. Ainsi le bon sens et la critique nous font un devoir de rejeter sans discussion aucune l'opinion personnelle de Hobbes, puisqu'elle n'a d'autre fondement qu'une pure et simple assertion.

CHAPITRE NEUVIÈME.

DE LA PROPHÉTIE D'ABDIAS.

ARTICLE PREMIER.

De l'histoire d'Abdias.

Abdias, en hébreu Hôbadyâ (עבדיה), qui est le quatrième des petits prophètes dans les exemplaires hébreux et dans ceux de la Vulgate, se trouve le cinquième dans les Septante, qui le placent après Joël. La patrie, les parents et la condition d'Abdias nous sont entièrement inconnus. L'Écriture parle bien de trois personnages différents qui ont porté le nom du prophète, mais il n'y a aucun motif suffisant de croire qu'il soit un des trois (2). Il est assez difficile de déterminer le temps auquel a vécu Abdias ; car l'inscription de son livre ne portant uniquement que ces deux mots : *Vision d'Abdias*, on ne peut se former une opinion qu'en recourant à de simples conjectures ; voyez au reste à l'article suivant ce qu'on peut penser sur cette question.

ARTICLE DEUXIÈME.

Du sujet des prophéties d'Abdias, et du temps auquel elles ont été composées.

1. Les oracles prophétiques d'Abdias, renfermés en un seul chapitre, regardent plus particulièrement les Iduméens, ennemis mortels

(1) Th. Hobbes, *Leviathan*. cap. XXXIII. — (2) Voy. Carpzovius, *Introd.* Pars. III, cap. X, § 1. D. Calmet, *Préface sur Abdias*.

du peuple juif. Il leur prédit le ravage et la ruine de leur pays en punition du mal qu'ils ont fait aux enfants de Jacob, que les liens du sang auraient dû leur rendre si chers ; car au lieu de les aider comme étant leurs frères, ils se sont joints à leurs ennemis ; ils ont même porté la cruauté jusqu'à faire sentinelle aux portes de Jérusalem pour arrêter et massacrer les fuyards de leurs propres mains. Après avoir annoncé à Édom une ruine inévitable, il promet au peuple juif son retour de la captivité et le rétablissement de son ancienne puissance, enfin la conquête des nations ennemies, et en particulier l'assujettissement de l'Idumée.

2. Quant au temps auquel Abdias aurait composé son livre, c'est une question sur laquelle les critiques et les interprètes sont fort partagés. Les uns pensent que c'est après la prise de Jérusalem, les autres veulent que ce soit auparavant ; cette dernière opinion nous semble plus probable que la première (1).

CHAPITRE DIXIÈME.

DES PROPHÉTIES DE JONAS.

ARTICLE PREMIER.

De l'histoire de Jonas.

Jonas, qui est le cinquième des petits prophètes dans les Bibles hébraïques et dans la Vulgate, occupe le sixième rang dans la version des Septante. L'inscription de son livre nous apprend que ce prophète était fils d'Amathi ; ce qui a fait conclure qu'il était le même que Jonas dont il est dit dans le quatrième livre des Rois (XIV, 25), que « Jéroboam, fils de Joas, roi d'Israël, rétablit les limites d'Israël depuis l'entrée d'Émath jusqu'à la mer du Désert, selon la parole que le Seigneur Dieu d'Israël avait prononcée par son serviteur Jonas, fils d'Amathi, prophète qui était de Geth-Opher (2). » Ce passage du livre des Rois, comme on le voit, ne dit point si c'est sous Jéroboam même que Jonas exerça son ministère prophétique, ou si c'est antérieurement à ce prince. La première hypothèse est généralement admise ; on convient assez généralement encore que Jonas est le plus ancien de tous les prophètes dont nous avons les écrits ; mais dans la supposition que les auteurs hébreux de la collection des petits prophètes les aient placés dans l'ordre chronologique, il en est tout autrement. Nous n'avons de certain sur la personne de Jonas que ce que l'Écriture nous en apprend ; car ce que l'on sait

(1) Voyez-en les motifs exposés dans notre *Introd. hist. et crit.* t. IV, p. 402 et suiv. — (2) On lit dans Josué (XIX, 13) que *Geth-Opher* était une ville de la tribu de Zabulon.

d'ailleurs sur sa vie, sa mort et sa sépulture, est le plus souvent fondé sur des traditions dont rien ne nous garantit l'authenticité.

ARTICLE DEUXIÈME.

Du sujet des prophéties de Jonas.

Jonas ayant reçu de Dieu l'ordre d'aller prêcher la pénitence à Ninive, au lieu d'obéir, s'embarque à Joppé, et cherche à se rendre à Tharsis. Mais Dieu suscite une tempête si violente, que les matelots, persuadés que c'est un châtiment du ciel, jettent le sort pour savoir qui d'entre eux peut l'avoir attiré. Le sort étant tombé sur Jonas, on le précipite à la mer, et la tempête s'apaise aussitôt (chap. I). Un énorme poisson engloutit le prophète, qui reste trois jours et trois nuits dans le ventre de ce monstre; il y adresse sa prière au Seigneur, et le troisième jour le poisson le rejette sur le rivage (II). Il reçoit de nouveau l'ordre de se rendre à Ninive; mais cette fois il accomplit sa mission. Il annonce donc aux Ninivites que dans quarante jours leur ville sera détruite; les Ninivites effrayés se convertissent, et Dieu leur fait grâce et épargne leur ville (III). Mécontent de ce que les menaces qu'il a faites aux Ninivites n'avaient point été accomplies, notre prophète s'en afflige jusqu'au point de désirer la mort. Il dit à Dieu qu'il avait prévu qu'il pardonnerait aux habitants de Ninive, et que c'est pour cela qu'il avait voulu fuir à Tharsis, de peur de passer pour un faux prophète. Dieu reproche à Jonas ses plaintes insensées. Cependant le prophète, espérant toujours qu'il finira par exécuter ses menaces, se retire à quelque distance de la ville; là, il se construit un petit couvert de feuillage, et y attend avec impatience ce qui doit arriver à Ninive. Dieu fait même croître un arbrisseau qui offre au prophète l'ombrage le plus agréable (1). Mais bientôt Dieu envoie un ver qui pique l'arbrisseau et le fait dessécher. Jonas, brûlé par les rayons ardents du soleil, implore de nouveau la mort.

(1) Cet arbrisseau est très-vraisemblablement le *palma-christi*. Voy. ce que nous en avons dit dans notre *Introd. hist. et crit.* t. II, p. 182. — La plupart des interprètes analysent tout autrement ce passage; ils supposent que Jonas était déjà sorti de la ville lorsqu'il adressa ses plaintes à Dieu, et que par conséquent on doit rendre les verbes du verset 5 par le plus-que-parfait; mais c'est une erreur formelle, selon nous; indépendamment des autres raisons que nous pourrions alléguer, nous ferons observer, que si telle avait été l'intention de l'auteur, il n'aurait pas manqué d'employer le prétérit au lieu du futur conversif; principe de syntaxe hébraïque qui est invariable, comme nous l'avons montré jusqu'à l'évidence dans notre *Pentateuque avec une traduction française et des notes philologiques*, etc. Quant à cet arbrisseau, on peut supposer que Dieu le fit croître, ou au milieu même de la petite cabane que Jonas s'était faite, ou à côté, de manière à couvrir le prophète de son ombre.

Alors Dieu le reprend de ce qu'il s'abandonne à une si vive douleur pour la perte d'une simple plante, tandis qu'il n'éprouve aucun sentiment de pitié pour les Ninivites, et qu'il trouve mauvais que Dieu pardonne à une ville pénitente, où il y a plus de cent vingt mille enfants en bas âge (iv). Quant à l'époque précise à laquelle eut lieu l'histoire que nous venons de rapporter, et qui fait la matière du livre de Jonas, il est impossible de la fixer d'une manière certaine.

ARTICLE TROISIÈME.

De la réalité de l'histoire de Jonas.

Les difficultés que présente l'histoire contenue dans le livre de Jonas ont servi de prétexte à un grand nombre de critiques pour soutenir que ce n'était point un fait réel et historique. Les nombreuses hypothèses qu'ils ont imaginées dans ce dessein sont plus ou moins erronées, car ils n'ont pas tous porté au même point l'audace et la témérité. Les uns ont prétendu que le fond de l'histoire est vrai, mais qu'il avait été embelli par des fictions poétiques, ou qu'il couvre, sous l'enveloppe symbolique du nom de Jonas, l'histoire de la république judaïque. Telle est en particulier l'opinion de Hermann von der Hardt. Selon ce critique, dans les deux premiers chapitres, Jonas désigne Manassé, le navire la République judaïque, le poisson, le roi d'Assyrie, qui, après avoir pris Manassé, le rend à l'empire. Dans le troisième chapitre, il figure Josias, qui, désirant trop ardemment la ruine de Ninive, et ayant conçu l'espoir qu'elle serait détruite par les Mèdes, tombe dans la tristesse, et est rappelé par les prophètes à des sentiments plus conformes à la miséricorde divine. D'autres soutiennent simplement que ce récit est une parabole, dont le but moral est de montrer que Dieu n'abandonne point les païens, et qu'ils sont aussi bien que les Juifs les objets de sa miséricorde : doctrine qu'il était d'autant plus important de leur inculquer, qu'ils tendaient beaucoup trop au particularisme. Jahn paraît pencher vers cette opinion. Pareau ne serait pas non plus très-éloigné d'embrasser ce sentiment, bien qu'il reconnaisse dans ce livre un fond historique. Quelques-uns, tout en admettant comme réelle une partie de l'histoire, prétendent que le fait particulier de Jonas englouti dans le poisson est une pure fiction, tel est Eichhorn, ou qu'elle s'est passée en songe, c'est ce que prétend Henri-Adolphe Grimm. Quelques autres veulent que ce poisson ne fût qu'un vaisseau qui portait peinte sur sa poupe l'image d'un monstre marin. Telle est en particulier l'opinion de Godefroi Less, qui prétend que la chose a pu parfaitement être exprimée ainsi dans le style concis et allégorique de

ces anciens temps. Enfin, Rosenmüller, peu satisfait de toutes ces hardiesses, prétend, d'après l'autorité de plusieurs autres critiques rationalistes, que le livre de Jonas ne contient rien de vrai, et que ce n'est tout simplement que le mythe d'Hercule, qui après avoir été dévoré par un monstre marin sortit sain et sauf de son ventre ; mythe d'origine phénicienne qui a passé ensuite chez les Grecs, et qu'un auteur juif a eu soin de revêtir d'une forme hébraïque. Nous espérons réfuter ces différentes erreurs dans la proposition suivante, que nous regardons comme certaine.

PROPOSITION.

Le livre de Jonas contient une histoire véritable.

La nature même du sujet nous force à suivre dans le développement de cette proposition une marche différente de celle que nous avons observée jusqu'ici. Nous allons reprendre successivement chacune de ces opinions, et en les réfutant nous établirons la vérité de notre assertion. Nous commencerons par celle de Rosenmüller, qui est la plus hardie et la plus impie de toutes.

1. Nous avons plus d'un motif légitime de rejeter l'opinion de Rosenmüller, qui prétend que l'histoire de Jonas n'est qu'un pur mythe emprunté des Grecs. D'abord cette opinion est diamétralement opposée au sentiment général et unanime des Juifs et des chrétiens ; elle ne repose sur aucun fondement solide, elle est même tout à fait invraisemblable. Développons un peu ces trois assertions : — 1° Personne n'osera contester que les Juifs aient de tout temps admis dans le recueil de leurs divines Écritures l'histoire de Jonas, renfermée dans le livre que nous possédons sous le nom de ce prophète ; personne n'osera non plus contester que les chrétiens aient reçu des Juifs ce même livre de Jonas sans aucune réclamation contre la vérité de l'histoire qu'il contient, et qu'ils lui aient également donné une place parmi les écrits prophétiques qui font partie de leur canon sacré. Or, un pareil hommage prouve jusqu'à l'évidence que la synagogue et l'Église chrétienne étaient loin de regarder le livre de Jonas comme ne renfermant qu'une pure fable empruntée des païens. Et comment les chrétiens en particulier n'auraient-ils pas regardé l'histoire de Jonas comme un fait véritable, quand Jésus-Christ donne à Jonas le titre de prophète ; quand il compare le miracle de sa mort et de sa résurrection à celui de Jonas renfermé pendant trois jours et trois nuits dans le ventre du poisson et rendu ensuite à la lumière ; quand enfin ce divin Sauveur regarde lui-même cette histoire comme si certaine, qu'il ne craint pas d'avancer que les Ninivites s'élèveront au dernier jour pour condamner les Juifs, puisque

cet ancien peuple a cru à la prédication de Jonas, tandis qu'ils refusent de croire eux-mêmes à ce qu'il leur annonce, quoique son autorité soit bien au-dessus de celle du prophète Jonas (Matth. XII, 39-41)? — 2° L'opinion que nous combattons ne paraît nullement fondée. En effet, de ce que l'histoire de Jonas a quelque ressemblance avec la fable d'Hercule rapportée dans Lycophron, Rosenmüller conclut que cette histoire en est empruntée; mais un critique érudit et impartial ne conclurait-il pas au contraire que le mythe d'Hercule n'est qu'une imitation du récit de Jonas? Car le livre de Jonas étant plus ancien que celui de Lycophron d'environ quatre cents ans, il est plus naturel de supposer que les Grecs ayant eu connaissance de cette histoire merveilleuse, l'ont dénaturée dans leur mythologie, ce qu'ils ont incontestablement fait pour beaucoup d'autres. — 3° L'opinion de Rosenmüller est tout à fait invraisemblable. Comment supposer, en effet, qu'un auteur juif ait pu emprunter des païens une fable aussi ridicule, et s'en servir pour l'appliquer à un prophète du vrai Dieu? Comment ce même auteur aurait-il osé avilir la dignité du prophète au point de donner à Jonas un si odieux caractère? Comment le peuple juif tout entier aurait-il adopté une rapsodie aussi absurde et entièrement opposée à ce que son histoire rapportait du prophète Jonas? Comment toute l'Église judaïque, si zélée pour connaître ses livres sacrés, si fidèle à les conserver dans toute leur intégrité, aurait-elle mis au rang de ses Écritures canoniques et vénérées, comme étant la parole de Dieu, un écrit qui contenait une fable empruntée de ces mêmes païens pour lesquels la nation juive a toujours eu une si grande aversion? Comment peut-on surtout supposer que Jésus-Christ, la vérité même, ait voulu prouver la réalité de sa résurrection par une fiction mythologique, qu'il ait voulu rendre les Juifs inexcusables de ne pas croire à ses paroles, en leur citant la conversion des Ninivites, conversion qui n'aurait cependant jamais eu lieu; enfin qu'il ait pu donner le titre de prophète à un auteur fabuleux, à un vil imposteur? Une pareille supposition, outre qu'elle est un vrai blasphème, passe toutes les limites de l'extravagance.

2. L'opinion de ceux qui ne voient dans l'histoire de Jonas qu'une parabole, quoique exempte d'impiété, n'est pas mieux fondée. Car, outre qu'elle se trouve diamétralement opposée au sentiment de tous les Juifs et de tous les chrétiens, comme la précédente, on ne peut la soutenir qu'en violant les règles d'une légitime interprétation. — 1° La tradition des Juifs sur la réalité de cette histoire est très-ancienne: on la trouve vivante dans les rabbins les plus anciens, dans le Talmud, dans Joseph, dans l'auteur de la version grecque de Tobie, dont voici les propres paroles: «Mon fils, prenez vos enfants; je suis vieux et

près de quitter la vie. Retirez-vous dans la ville de Médie, mon fils, parce que je suis persuadé de la vérité de tout ce qui a été prédit par Jonas, que Ninive sera ruinée (1). » La tradition des chrétiens n'est pas moins ancienne ; car, outre qu'ils l'ont reçue des Juifs, elle leur a été confirmée par Jésus-Christ, leur divin fondateur. Le Sauveur, en effet, ne tenait certainement point l'histoire de Jonas pour une simple parabole, puisque, comme nous venons de le voir, il compare le prodige de Jonas englouti dans le poisson et la délivrance de ce prophète, à sa mort et au miracle de sa résurrection, qui, sans doute, n'était pas une pure allégorie ; puisqu'il dit de plus que les Ninivites convertis par Jonas s'élèveront au dernier jour contre les Juifs pour les condamner ; ce qui suppose évidemment que la conversion des Ninivites n'était pas une simple fiction de discours, mais un événement réel. De là le sentiment unanime des pères et des docteurs de l'Église sur la vérité historique du livre de Jonas ; de là, cette belle pensée de saint Augustin, que ce prophète n'a pas tant annoncé le Sauveur par ses discours que par ses actions, et par la sorte de passion qu'il a éprouvée : « Jonas propheta non tam sermone Christum quam sua quadam passione prophetavit (2). » — 2° Cette opinion est également opposée aux règles d'une légitime interprétation. En effet, d'après les vrais principes exégétiques, on ne doit point travestir en parabole une histoire rapportée de la manière la plus simple, à moins qu'il n'y ait des raisons suffisantes de le faire. Or, tout exégète impartial sera forcé de convenir qu'il n'y a ici aucune raison de recourir à l'allégorie. D'abord le style du livre n'en offre aucune, puisque tout y est exprimé dans un discours simple et sans aucune enveloppe parabolique, et que l'auteur n'avertit en aucune manière qu'il veut raconter une simple parabole. D'un autre côté, les faits merveilleux que contient ce même livre ne donnent aucun droit de supposer une parabole, autrement il faudrait tourner en allégories la plupart des récits de l'Ancien et du Nouveau Testament. Enfin, on ne peut supposer que l'auteur, en donnant son livre aux Juifs, l'ait proposé non comme une histoire véritable, mais comme une simple parabole ; car, outre qu'une pareille supposition serait tout à fait gratuite, la tradition des Juifs nous apprendrait nécessairement que ce livre contient un récit fictif. Or, loin qu'il en soit ainsi, les Juifs les plus anciens l'ont au contraire constamment tenu pour une histoire véritable et réelle.

3. Eichhorn, comme nous venons de le dire, avoue qu'il y a quelque chose de vrai dans le livre de Jonas ; il reconnaît par exemple que ce

(1) *Tob.* XIV, 6. Saint Jérôme citant ce passage dans sa préface sur Jonas, le lit comme la version grecque, contrairement à la Vulgate, qui n'exprime pas le nom de Jonas. — (2) August. *De civit. Dei*, l. XVIII, c. XXX.

prophète a été réellement envoyé à Ninive, qu'il y a prêché, et que sa parole a fait une grande impression sur tous les esprits; que le vaisseau qui le portait ayant fait naufrage, il a été porté à terre sur le dos d'un monstre marin; mais ce critique ajoute que ce fait, qui se réduisait à ces traits dans l'origine, a été embelli par la tradition orale des circonstances merveilleuses dont nous le voyons accompagné aujourd'hui; qu'un Juif s'est emparé de ce fait merveilleux pour en composer un livre très-utile, et dont le but moral est d'enseigner aux Juifs que les gentils sont aussi bien qu'eux l'objet des miséricordes divines. Ainsi, d'après Eichhorn, le livre de Jonas serait en partie historique et en partie parabolique. Mais cette hypothèse est absolument inadmissible; le livre entier étant écrit de la même manière, doit nécessairement être tout historique ou tout parabolique; et si cette conséquence n'est pas rigoureusement vraie, il faut inventer de nouveaux principes d'exégèse. D'ailleurs, comme d'après les idées d'Eichhorn la partie parabolique renferme ce qu'il y a de plus merveilleux dans le livre, c'est-à-dire le récit de Jonas englouti dans le ventre du poisson, et sa délivrance, fait que la tradition universelle des Juifs et des chrétiens a toujours considéré comme positif et réel, cette opinion laisse subsister toutes les difficultés que nous venons d'opposer au sentiment des critiques qui veulent que le récit tout entier soit purement parabolique.

4. On n'est pas mieux fondé à prétendre avec Grimm que la partie du livre qui contient l'histoire du poisson s'est passée en songe. En effet, toute la force de la supposition de Grimm porte sur ce qu'il est dit que lorsque la tempête s'éleva, Jonas, qui était descendu au fond du navire, y dormait d'un profond sommeil (II, 5); d'où cet écrivain conclut que tout ce qui suit ne fut que l'effet d'un songe que Jonas eut pendant son sommeil. Mais il est évident que rien n'autorise à tirer une pareille combinaison. Car, de ce qu'une personne s'endort, on ne peut légitimement en inférer que tout ce qu'on rapporte d'elle postérieurement ne soit que l'effet d'un songe qu'elle peut avoir eu pendant son sommeil; à moins toutefois que l'historien ne le marque expressément. Or, dans l'histoire de Jonas, il est dit à la vérité que ce prophète était endormi au moment de la tempête, mais il n'y a pas le plus léger indice qu'il ait eu un songe, pendant lequel il s'imagina être jeté dans la mer et reçu dans le ventre d'un poisson. L'auteur du livre remarque au contraire que le pilote s'approcha de lui en lui adressant de vifs reproches, et que ce ne fut qu'à la suite de l'entretien qu'ils eurent ensemble, lorsqu'il fut éveillé, qu'on le précipita dans les flots. Pour donner quelque apparence de vérité à son explication, Grimm prétend que les auteurs de l'Ancien Testament racontent quelquefois des choses

qui se sont passées en songe, sans parler nullement de sommeil, et il cite en exemple la lutte de Jacob avec l'ange, rapportée dans la Genèse (xxxii, 24); mais c'est tout à fait arbitrairement que Grimm voudrait faire passer cette lutte pour un songe; et nous serions très-porté à croire que ce critique, qui voit des songes partout, rêvait lui-même quand il a lu l'opinion d'Abarbanel, et qu'il était encore au moins assoupi lorsqu'il l'a copiée. Rosenmüller lui-même reconnaît que cette opinion ne repose sur aucune preuve solide, et quant à la lutte de Jacob avec l'ange, le même critique ajoute qu'à son avis l'auteur de la Genèse était intimement persuadé de la réalité de ce fait; aussi traite-t-il l'induction de Grimm de pure conjecture qui n'a pas le moindre fondement.

5. Le sentiment de Less n'est pas plus admissible que celui de Grimm. Car, prétendre que le poisson qui engloutit Jonas n'est autre chose qu'un vaisseau qui portait peinte sur sa poupe l'image d'un monstre marin, et qui pouvait, selon le langage parabolique usité dans ces anciens temps, être appelé du nom de poisson, c'est vouloir, comme ce dernier critique, que dans une narration extrêmement simple, naturelle, et dépouillée de tout ornement étranger au fait, l'auteur passe sans en avertir, et sans en donner même aucun indice, au langage le plus figuré et le plus extraordinaire. Or, comme le remarque judicieusement Rosenmüller, qui pourrait jamais croire à un phénomène de cette nature? Jamais, en effet, quoi qu'en dise Less, jamais les Hébreux, même des temps les plus anciens, ne se sont permis une semblable licence. Le style figuré remonte sans doute jusqu'à l'origine même de leur langue; mais nous mettons notre adversaire au défi de produire un seul exemple biblique analogue, dans lequel il soit constaté que l'auteur ait réellement parlé le langage parabolique. Suivant Less, ce poisson n'est donc qu'un second vaisseau qui reçoit Jonas au sortir du premier, et qui le porte sain et sauf sur le rivage. Or, comme le remarque encore Rosenmüller après Eichhorn, il est peu croyable qu'un homme que l'effort d'une violente tempête précipite de son vaisseau dans la mer, soit incontinent reçu dans un second vaisseau, malgré le courroux et l'agitation des flots. Nous passons sous silence toutes les autres difficultés auxquelles l'opinion de Less se trouve sujette; elles sautent aux yeux du lecteur le moins clairvoyant.

6. Enfin, quant à l'explication allégorique de Hermann von der Hardt, qui prétend que sous le nom de Jonas et les faits qui lui sont attribués, se trouve représentée dans le style symbolique, si goûté des anciens, l'histoire de Manassé et de Josias, rois de Juda, elle fait honneur à son imagination et à son érudition; mais, c'est encore l'observation de

Rosenmüller, comme elle est tout à fait arbitraire et en général assez forcée, elle ne saurait en aucune manière satisfaire un esprit judicieux.

Ainsi toutes ces hypothèses, imaginées par leurs auteurs uniquement pour ne pas admettre l'existence d'un miracle, étant évidemment inadmissibles, il est infiniment plus sage et plus prudent de regarder avec toute la tradition le livre de Jonas comme renfermant une histoire véritable (1).

ARTICLE QUATRIÈME.

De l'auteur des prophéties de Jonas.

Les critiques, surtout parmi les modernes, sont loin de s'accorder sur l'auteur du livre qui porte le nom de Jonas; cependant la plupart d'entre eux conviennent qu'il ne saurait être l'ouvrage de ce prophète; pour nous, sans regarder comme entièrement certain que Jonas l'ait lui-même composé; cependant nous sommes convaincu que ce sentiment est beaucoup plus fondé en raisons que l'opinion contraire; voici nos motifs.

1. La tradition des Juifs et des chrétiens sur l'auteur du livre que nous examinons n'est pas douteuse; de tout temps elle a regardé ce livre divin comme ayant été composé par le prophète Jonas lui-même. Or, sur une question de cette nature, la tradition unanime de ces deux peuples doit être du plus grand poids, et forme une présomption très-forte. Il faudrait par conséquent des motifs bien puissants pour en affaiblir l'autorité. Mais nous allons montrer dans les arguments suivants que ceux de nos adversaires sont bien loin de la contrebalancer.

2. Toutes les raisons alléguées par nos adversaires sont tirées des caractères internes du livre même. Ils objectent donc : 1° que ce livre contient des mots chaldéens, des particules composées, et d'autres expressions qu'on ne rencontre guère que dans les écrits qui ont été composés pendant et après la captivité; 2° que le cantique de Jonas n'est qu'une compilation de sentences empruntées d'écrits plus anciens, genre de composition qui décèle également une époque moderne; 3° enfin que la réflexion : *Ninive fut une grande cité* (III, 3), indique évidemment que cette ville avait été déjà détruite au moment où l'auteur écrivait son livre. Mais 1° nous avons déjà fait observer en plusieurs endroits que l'emploi de quelques mots chaldéens ne prouvait nullement que le livre dans lequel ils se trouvaient eût été composé

(1) Nous rappellerons encore que l'existence d'un seul miracle ruine le rationalisme de fond en comble; et que par conséquent il n'est pas étonnant que les rationalistes donnent à certains passages de l'Écriture des sens forcés, qu'ils sont les premiers à rejeter toutes les fois qu'il ne s'agit pas de faits miraculeux.

dans les derniers temps de la république des Hébreux, il n'y a en effet aucun moyen de savoir à quelle époque ces mots ont commencé à être en usage parmi eux, le petit nombre de livres hébreux qui sont parvenus jusqu'à nous étant insuffisants pour qu'un critique sensé ose jamais trancher la question. Cette observation est d'autant mieux fondée, qu'on rencontre des termes de cette nature dans les écrits bibliques reconnus comme très-anciens. Ajoutons que l'origine même de ces prétendus mots chaldéens est encore un problème que les philologues modernes sont loin d'avoir résolu d'une manière satisfaisante. Quant aux particules composées et aux autres expressions qu'on prétend être très-modernes, qui ne sait que le Pentateuque lui-même en offre de nombreux exemples? Paulus, si connu par la hardiesse de ses opinions, a senti toute la faiblesse de ces arguments (1). Ce savant rationaliste ne fait pas difficulté de reconnaître que le livre qui porte le nom de Jonas a été réellement composé par ce prophète, qui vivait sous Jéroboam II; et il prétend que le style particulier de cet écrit est un échantillon du langage qui régnait dans quelque partie du royaume d'Israël à cette époque. Qui connaît assez en effet les différents idiotismes qui pouvaient être en usage dans tous les lieux du royaume des dix tribus au temps de Jéroboam II, pour oser prononcer que le petit nombre d'expressions singulières qui se trouvent dans le livre de Jonas n'étaient pas en usage dans quelques cantons du royaume d'Israël? Quel est le pays du monde où la langue qu'on parle à la capitale est absolument la même que celle qui est en usage dans toutes ses provinces? ou plutôt quelle est la province qui n'a point certains termes, certaines locutions qui lui sont propres? Enfin, n'est-il pas possible et même très-vraisemblable que dans le séjour qu'il fit à Ninive, Jonas ait contracté quelques idiotismes de la langue assyrienne, qui ne diffère pas beaucoup de celle des Chaldéens? — 2° Parce qu'on trouve des prières dans les livres de Jérémie, de Daniel, etc., prises en partie d'auteurs plus anciens, s'ensuit-il que cet usage de composer ainsi des prières soit d'une époque récente, comme le prétend Jahn : *Qui mos preces componendi, recentior est?* D'abord il semble très-naturel que Jonas précipité dans les eaux où il doit nécessairement périr, puis recueilli par un monstre marin qui, après l'avoir conservé miraculeusement dans son ventre, le dépose sain et sauf sur le rivage, il semble très-naturel, disons-nous, que Jonas consacre ce miracle par un hymne de reconnaissance au DIEU qui l'a opéré en sa faveur. Il est vrai que son

(1) H. E. G. Paulus, *Zweck der Parabel Jonah, in Memorabilien. Th.* IV, *Seite* 32, *ff. Leipzig*, 1794.

cantique renferme quelques expressions que l'on trouve dans les Psaumes; mais ces psaumes étant plus anciens que Jonas et devant lui être très-familiers, il n'est nullement étonnant qu'il ait employé des expressions analogues à celles dont s'était servi le roi prophète pour remercier le Seigneur lorsqu'il l'avait délivré de quelque grand péril. D'ailleurs, il est presque inutile de rappeler que c'est la coutume des auteurs bibliques de faire des emprunts aux écrivains qui les ont précédés. — 3° Quant à la réflexion : *Ninive fut une grande cité*, nos adversaires prétendent que Jonas n'aurait point fait cette observation, parce qu'elle était absolument inutile vis-à-vis de ses contemporains, qui devaient connaître aussi bien que lui l'étendue de cette capitale de l'Assyrie, et que le verbe hébreu HÂYETHÂ (הָיְתָה), c'est-à-dire *a été, fut*, étant au prétérit, doit nécessairement s'entendre d'un temps tout à fait passé. Il ne faut pas de grands efforts pour résoudre ces deux difficultés. Rosenmüller lui-même ne craint pas d'avouer que la première est sans valeur aucune, par la raison, bien simple en effet, que, dans ces temps reculés, les rapports commerciaux entre les peuples n'ayant pas beaucoup d'activité, et la plus grande partie des hommes étant étrangers aux connaissances géographiques, il ne devait y avoir qu'un bien petit nombre d'Hébreux contemporains qui connussent l'étendue de Ninive. D'ailleurs Jonas, ou l'auteur quel qu'il soit de ce livre, savait bien en le composant qu'il n'était pas uniquement destiné à ses contemporains. Quant à la seconde difficulté, il suffit de dire, pour la détruire entièrement, qu'il est faux que le prétérit hébreu HAYETHÂ doive s'entendre ici d'un temps tout à fait passé; ce verbe marque non une action transitoire, mais une manière d'être; il répond par conséquent à l'imparfait, telle est la règle de la syntaxe hébraïque. D'un autre côté, l'emploi de ce temps verbal hébreu était nécessaire; nous avons démontré ailleurs (1) que lorsque les historiens de l'Ancien Testament voulaient insérer dans l'événement qu'ils racontaient quelque réflexion particulière qui n'en faisait nécessairement pas partie, ils avaient soin de la distinguer du récit principal en mettant les verbes au prétérit, au lieu du futur conversif qu'ils emploient toujours dans la narration principale. Ainsi, le sens véritable et le seul que comporte la phrase objectée par nos adversaires est celui-ci : *Or Ninive était une grande ville*; locution que Jonas, écrivant dans un style historique, a pu parfaitement employer pendant que cette métropole de l'Assyrie était encore debout.

(1) Voy. les exemples nombreux que nous avons donnés de cette règle si importante pour l'exégèse dans *le Pentateuque avec une traduction française et des notes philologiques*, etc. *passim*.

SCHOLIE.

Quand bien même le livre qui porte le nom de Jonas ne serait pas de ce prophète, et qu'il aurait été composé à une époque plus récente, on ne pourrait cependant pas en conclure que l'histoire qu'il contient a été altérée. La tradition du peuple juif aurait pu conserver dans toute son intégrité substantielle une histoire aussi courte et aussi mémorable; cette histoire aurait pu être rapportée dans les annales des rois d'Israël et de Juda, qui ne sont point parvenues jusqu'à nous; et c'est à cette source qu'un auteur plus récent, mais divinement inspiré, l'aurait puisée et transcrite avec les idiotismes modernes qui étaient usités de son temps.

CHAPITRE ONZIÈME.

DES PROPHÉTIES DE MICHÉE.

ARTICLE PREMIER.

De l'histoire de Michée.

Michée, en hébreu Michâ (מִיכָה), qui est probablement contracté de Michâyâ (מִיכָיָה) ou même Michâyâhou (מִיכָיָהוּ), d'où est venu en grec Michaias (Μιχαίας) et en latin *Michæas*; Michée, disons-nous, qui tient le sixième rang parmi les douze petits prophètes dans les Bibles hébraïques et dans la Vulgate, occupe le troisième dans les Septante, qui le placent entre Amos et Joël. L'inscription de sa prophétie lui donne l'épithète de Hammôraschtî (הַמֹּרַשְׁתִּי) ou le *Hammoraschite* (1), et ajoute qu'il a prophétisé sous les règnes de Joathan, d'Achaz et d'Ézéchias; circonstances qui distinguent notre prophète d'un autre Michée, fils de Jemla, dont il est parlé dans le troisième livre des Rois (xxii, 8), et qui vivait dans le royaume d'Israël sous les règnes d'Achab, roi d'Israël, et de Josaphat, roi de Juda; et desquelles il résulte que Michée le Moraschite, moins ancien qu'Osée et Amos, qui prophétisaient sous Osias, était à peu près contemporain d'Isaïe. Comme notre prophète ne dit absolument rien dans son livre qui suppose la destruction du royaume des dix tribus, il paraît qu'il avait cessé son ministère avant la ruine de Samarie, qui fut prise par Salmanasar dans les premières années du règne d'Ézéchias, ou que du moins le livre qui contient ses oracles sacrés était déjà composé avant cette époque.

(1) Les interprètes ne s'accordent pas sur l'étymologie de מוֹרַשְׁתִּי ; les uns le dérivent de מָרֵשָׁה ou מָרְאֵשָׁה ville de la tribu de Juda (Jos. xv, 44) ; les autres de מוֹרֶשֶׁת גַּד môréschéth gad (Mich. i, 14), petite ville située dans le voisinage d'Éleuthéropolis.

ARTICLE DEUXIÈME.

Du sujet et du plan des prophéties de Michée.

1. Le sujet des oracles de Michée, renfermés en sept chapitres, est, comme nous le lisons dans l'inscription du livre même, Samarie et Jérusalem. Le prophète leur reproche leur idolâtrie et leurs iniquités. Il annonce ensuite les vengeances que Dieu exercera d'abord sur le royaume d'Israël par les armes des Assyriens, puis le double châtiment dont il frappera le royaume de Juda, soit par l'expédition de Sennachérib, soit par la conquête de Nabuchodonosor. Michée prédit aussi la réunion et le rétablissement des deux maisons d'Israël et de Juda, le jugement terrible que Dieu exercera sur les ennemis de la théocratie, et le Messie, qu'il voit naître à Bethléhem; il décrit d'un côté l'avénement humble de ce Dieu Sauveur, et de l'autre son règne glorieux. Enfin, le prophète annonce que, frappés des grandes merveilles opérées par le Seigneur, les nations trembleront devant sa face, et se convertiront à lui.

2. Michée, comme nous venons de le voir, ayant prophétisé sous les trois rois de Juda, Joathan, Achaz et Ézéchias, quelques critiques modernes ont prétendu que son livre était un recueil d'oracles épars qui doivent avoir été écrits à des époques différentes. Mais quand on en considère le contenu sans prévention aucune, on ne saurait s'empêcher de reconnaître qu'il forme un ensemble unique. On peut bien à la rigueur le diviser en trois parties, dont la première embrasse les chapitres I et II, la seconde les chapitres III, IV, V, et la troisième les chapitres VI et VII, puisque chacun de ces trois fragments, outre qu'il commence par le même mot *écoutez*, présente encore toute l'économie d'un discours prophétique qui doit nécessairement renfermer les reproches, les menaces et les promesses. Mais ces trois morceaux, qu'on ne pourrait diviser eux-mêmes en d'autres fragments sans rompre violemment et déchirer pour ainsi dire les membres de ces oracles prophétiques, sans mettre par exemple les reproches et les menaces d'un côté, et les promesses de l'autre; ces trois morceaux, disons-nous, quoique formant trois parties distinctes quant à leur objet, n'ont cependant pas été écrits dans des temps différents, puisque ces parties se trouvent étroitement liées ensemble dans le livre de Michée. D'abord la deuxième est évidemment une suite de la première. L'auteur, en effet, après avoir dit à la fin du chapitre II que Dieu réunira les restes d'Israël et de Jacob, et qu'il marchera à leur tête, ajoute ce qui forme le commencement du chapitre III : *Et j'ai dit : Écoutez, princes de Jacob, chefs de la maison d'Israël, etc.* Quant à la troisième partie, elle ne dé-

pend pas moins de la seconde. En effet, le chapitre v se termine par ces mots : *Et je me vengerai... de tous les peuples qui ne m'ont point écouté ;* et le vi commence par ceux-ci : *Écoutez donc* (שִׁמְעוּ נָא) SCHIMHOU NA) *ce que dit le Seigneur : Va, et soutiens ma cause contre les montagnes, et que les collines entendent ta voix.* Ainsi, quoique contenant trois oracles distincts par rapport à leur objet, les prophéties que nous avons sous le nom de Michée ne forment réellement qu'un seul corps de prédictions qui se lient étroitement l'une à l'autre, et qui par conséquent ont dû être rédigées à la même époque.

ARTICLE TROISIÈME.

De l'authenticité des prophéties de Michée.

Les critiques modernes qui prétendent que le livre de Michée n'est qu'un simple recueil d'oracles épars écrits à différentes époques, contestent par là même à cet illustre prophète la composition des prophéties qui portent son nom. Voyons les motifs sur lesquels ils se fondent.

Difficultés proposées contre l'authenticité des prophéties de Michée, et Réponses à ces difficultés.

Obj. 1° Michée a fleuri sous Manassé, et son livre n'est qu'une compilation de différentes prophéties dont quelques-unes seulement sont de lui, et qui fut faite pendant la captivité.

Rép. Pour soutenir un si singulier paradoxe, il faut rejeter l'inscription qui paraît liée au reste du livre, et qui se trouve dans tous les manuscrits et toutes les éditions tant du texte hébreu que des différentes versions anciennes et modernes; il faut de plus nier l'autorité du témoignage des anciens du peuple juif, témoignage qui assure positivement que Michée a prophétisé sous Ézéchias; il faut enfin n'avoir aucun égard à l'économie du livre lui-même, qui, bien loin de présenter une compilation de pièces hétérogènes, ne contient que trois parties, distinctes, il est vrai, mais qui sont inséparables et qui ont été écrites en même temps. D'ailleurs, le livre entier suppose que son auteur vivait dans un temps où Samarie subsistait encore, puisqu'il lui reproche ses prévarications.

Obj. 2° Le livre de Michée fait mention de la destruction de Samarie, et des irruptions des Assyriens et des Chaldéens dans la Judée. Or, ces événements ne sont arrivés que sous Manassé, d'où il résulte que le document qui les rapporte n'a pu être composé à une époque antérieure.

Rép. Cette objection mérite à peine une réponse. Qui ne voit en effet que le prophète ne raconte pas ces événements comme passés, mais

qu'il les présente comme devant être accomplis un jour dans l'avenir? Et une preuve évidente qu'il ne les rapporte pas comme étant déjà arrivés, c'est qu'il suppose que Samarie subsistait au temps où il écrivait, puisque, comme nous venons de le remarquer en répondant à la première objection, il s'élève avec force contre ses désordres.

Obj. 3° Mais il est impossible de rapporter les excès et les crimes qui sont l'objet des invectives du prophète au temps de Joathan et d'Ézéchias, vu que c'étaient deux princes très-pieux; tandis que ces reproches conviennent parfaitement au siècle de Manassé.

Rép. Joathan, il est vrai, fut un prince pieux, sincèrement attaché au culte du vrai Dieu, dont il embellit le temple; mais il eut la faiblesse de laisser subsister les hauts lieux, où le Seigneur, qui ne voulait qu'un temple et qu'un autel commun à tous les descendants d'Abraham, avait défendu de le servir depuis l'érection du temple de Jérusalem (4 Reg. xv, 35; 2 Paral. xxvii, 2). Achaz prit comme à tâche de surpasser en impiété les méchants rois qui l'avaient précédé; il fit faire un autel sacrilége pour plaire au roi d'Assyrie, Téglathphalassar, qui lui avait prêté secours; il porta même l'impiété jusqu'à fermer le temple du Seigneur (4 Reg. xvi, 1-4; 2 Paral. xxviii, 2-4, 22-25). Ézéchias, qui lui succéda, défendit bien le culte des idoles et rétablit l'exercice de la religion dans le temple du vrai Dieu (2 Reg. xviii, 3-5; 2 Paral. xxix, 3-31); mais comment se persuader que ce prince put rappeler de suite ses sujets à la stricte observation de la loi du Seigneur, si généralement violée sous les règnes précédents? Or, dans cette hypothèse, Michée était pleinement autorisé à faire les reproches sanglants que nous lisons dans sa prophétie. Ainsi les invectives de ce prophète conviennent parfaitement au temps de Joathan et d'Ézéchias, et rien n'oblige à les rapporter au règne de Manassé.

Obj. 4° Il est impossible que Michée ait prédit la ruine de Jérusalem et du temple sous un prince aussi pieux que l'était Ézéchias; une prédiction de cette nature convenait infiniment mieux sous Manassé, son fils, roi vraiment impie, qui signala son règne par tous les crimes et toutes les abominations de l'idolâtrie.

Rép. Isaïe, comme on le voit au chapitre xxxix de ses prophéties, avait fait au même Ézéchias de semblables prédictions; pourquoi donc Michée n'aurait-il pas eu la même liberté? D'ailleurs cette terrible prédiction de notre prophète lui avait été inspirée moins à cause des crimes qui se commettaient sous Ézéchias, qu'à cause de ceux qui avaient souillé les règnes de ses prédécesseurs. Enfin il n'est pas entièrement certain que cet oracle sur la ruine de Jérusalem ait été rendu pendant qu'Ézéchias régnait; car il ne porte aucune date.

Obj. 5° Plusieurs indices certains montrent suffisamment que les prophéties attribuées à Michée ne sont qu'une simple compilation de plusieurs pièces hétérogènes et disparates écrites par différents auteurs. Ces indices sont le défaut d'ordre chronologique qu'on y remarque ; le peu de suite qu'il y a entre les idées ; car on y passe des menaces aux promesses et des promesses aux menaces ; après avoir décrit des temps éloignés, on revient à des temps plus prochains ; il y a même des interlocutions en plusieurs endroits.

Rép. Cette objection suppose une ignorance complète de la nature des compositions prophétiques. Car il n'est pas un seul critique parmi ceux qui se sont occupés des matières d'Écriture sainte, qui ne sache fort bien que tous ces phénomènes que notre adversaire se plaît à étaler avec tant de complaisance, se rencontrent continuellement dans les écrits des prophètes sacrés. Au reste, nous avons déjà prouvé que le livre de Michée se composait, à la vérité, de trois parties bien distinctes par les objets qui s'y trouvaient traités ; mais que ces trois parties étaient cependant si étroitement liées entre elles sous plusieurs autres rapports, qu'elles ne formaient qu'un seul ouvrage qui avait dû être composé dans le même temps, et sortir d'une seule et unique main.

CHAPITRE DOUZIÈME.

DES PROPHÉTIES DE NAHUM.

ARTICLE PREMIER.

De l'histoire de Nahum.

Dans toutes les Bibles hébraïques, grecques et latines, Nahum est placé le septième des douze petits prophètes ; seulement dans les exemplaires hébreux et dans la Vulgate, il vient immédiatement après Michée, tandis que dans la version grecque il se trouve immédiatement après Jonas. L'inscription de son livre joint à son nom l'épithète de HÂÉLQÔSCHÎ (האלקשי), que les Septante ont rendue par ELKESAÏOS (Ἐλκεσαῖος), et la Vulgate par *Elcesæus*. Or, ce mot est incontestablement un nom de pays qui indique le lieu de la naissance du prophète. Elcès ou Elcésé, comme l'expriment Eusèbe et saint Jérôme (1), était un village de la Galilée dont, suivant ce dernier père, on montrait encore de son temps quelques ruines. Quant au temps du ministère prophétique de Nahum, on peut le placer avec quelque probabilité dans l'intervalle du temps qui s'est écoulé entre l'expédition de Sennachérib

(1) Euseb. et Hieronym. *in locis.* Ελκεσι, *Elcese.* Voy. aussi Hieron. *Proœm. in Comment. in Nah.*

et la ruine de Jérusalem, et vraisemblablement dans les dernières années d'Ézéchias ou dans les premières de Manassé. Nous ignorons absolument toutes les circonstances de la vie et de la mort de Nahum.

ARTICLE DEUXIÈME.

Du sujet et du but des prophéties de Nahum.

1. Les oracles de Nahum, renfermés en trois chapitres, sont uniquement dirigés contre Ninive, comme l'annonce l'épigraphe. Au chapitre I, le prophète représente JÉHOVA comme un juge sévère et terrible contre les méchants, mais comme plein de bonté envers les justes. Il tonne ensuite avec force contre les Ninivites, et il console les Israélites par les promesses qu'il leur fait que DIEU les délivrera de leurs ennemis, quelque nombreux qu'ils soient. Au chapitre II, il annonce à Juda la ruine de Ninive et la vengeance éclatante que le Seigneur doit tirer des maux dont les Assyriens ont accablé les deux maisons d'Israël et de Juda; il décrit les vains efforts de Ninive pour éviter sa ruine, en déclarant qu'elle sera renversée, et qu'on n'entendra plus la voix impie de ceux que cette cité superbe envoyait contre Jérusalem. Enfin, au chapitre III, le prophète continue d'annoncer à Ninive qu'elle sera détruite de fond en comble; il lui reproche en même temps ses crimes; lui trace le tableau des vengeances divines, en lui rappelant l'exemple de No-Ammon, ville d'Égypte, dont les habitants avaient été emmenés captifs dans une terre étrangère, qui avait vu ses jeunes enfants écrasés par l'ennemi dans ses rues, et ses citoyens les plus illustres partagés au sort.

2. L'inscription et le contenu même des prophéties de Nahum nous apprennent que ce prophète y avait principalement en vue la destruction de Ninive; mais cette ville ayant été détruite deux fois, selon que le rapporte Diodore de Sicile, d'après Ctésias, la première sous Sardanapale par Arbace, gouverneur des Mèdes, et Bélésis ou Nabonassar, gouverneur de Babylone, vers l'an 877-867 avant JÉSUS-CHRIST, dans le temps où Joas régnait sur Juda et Jéhu sur Israël; et la seconde sous Chinaladan, par Nabopolassar et Cyaxare Ier, environ l'an 625 avant JÉSUS-CHRIST (1), il s'agit de savoir quelle est de ces deux destructions celle que le prophète a eue en vue dans ses prédictions. Ce que nous avons dit à l'article précédent sur l'époque du ministère prophétique de Nahum, et le verset 9 du chapitre I feraient croire que c'est cette dernière.

(1) Diodor. Sicul. l. II, c. XXXII.

CHAPITRE TREIZIÈME.

DES PROPHÉTIES D'HABACUC.

ARTICLE PREMIER.

De l'histoire d'Habacuc.

Habacuc, appelé AMBAKOUM (Ἀμβακοὺμ) par les Septante, est le huitième des douze petits prophètes dans toutes les Bibles hébraïques, grecques et latines. Nous ne connaissons d'une manière certaine ni sa patrie, ni le temps auquel il a prophétisé; car nous ne pouvons faire aucun fondement sur les récits du faux Épiphane, de Dorothée, et autres écrivains de ce genre. On convient cependant que puisqu'il annonce comme prochaine l'irruption des Chaldéens, il a dû exercer le ministère prophétique avant la captivité. Ajoutons que la beauté et la pureté de son style conviennent à une époque plus ancienne que les temps de cet exil, qui ont eu une si funeste influence sur la langue et la littérature hébraïques. Ainsi la question ne se réduit pas précisément à savoir si Habacuc a fleuri avant ou après la captivité, mais plutôt à déterminer, dans les temps antérieurs, l'époque précise à laquelle Habacuc a dû annoncer et rédiger ses oracles prophétiques. Parmi les critiques, les uns rapportent la composition de ces oracles au temps de Manassé; d'autres, au commencement du règne de Joachim, c'est-à-dire immédiatement avant la première irruption des Chaldéens dans la Palestine; car il paraît par la prophétie même que DIEU allait tirer des Juifs une prompte vengeance. Si l'on admet cette opinion, on n'est pas obligé de distinguer notre prophète de celui qui fut envoyé à Daniel pour le nourrir pendant qu'il était dans la fosse aux lions (Dan. XIV); car en le faisant prophétiser à l'âge de trente ans, la première année de Joachim, il aurait pu, sans être excessivement âgé, se trouver contemporain de Daniel. Rosenmüller croit qu'Habacuc a composé son livre à différentes époques; nous allons exposer son opinion dans l'article suivant.

ARTICLE DEUXIÈME.

Du sujet et de l'authenticité des prophéties d'Habacuc.

1. Le livre des prophéties d'Habacuc se compose de trois chapitres, comme celui de Nahum. Dans le chapitre I, le prophète commence par gémir sur les crimes et les iniquités des enfants de Juda; puis il annonce les vengeances que le Seigneur va bientôt exercer sur eux par les armes des Chaldéens. Au chapitre II, il prédit la destruction de la monarchie des Chaldéens, et celle de Babylone. Enfin dans le cha-

pitre III, Habacuc termine sa prophétie par une belle prière, dans laquelle, après avoir rappelé les merveilles que DIEU a opérées en faveur des Hébreux, il s'afflige à la vue de la désolation dont son peuple est menacé; puis il se console par l'espérance du secours que le Seigneur accordera à ce peuple.

2. Les rationalistes eux-mêmes admettent l'authenticité du livre d'Habacuc. Rosenmüller, sans pourtant s'écarter du sentiment général, prétend que ces prophéties ont été composées par Habacuc à trois époques différentes, savoir : le premier chapitre sous le règne de Joachim, où l'on commença à entendre parler de l'irruption des Chaldéens dans la Judée ; le second chapitre, dans lequel le prophète se plaint avec tant d'amertume de l'ambition des Chaldéens et de leur tyrannie sur les peuples conquis, au temps de Jéchonias, temps où Jérusalem fut prise pour la première fois et où Jéchonias lui-même et les principaux citoyens de la Judée furent transportés à Babylone ; enfin le troisième chapitre, qui contient une prière si ardente adressée à JÉHOVA pour qu'il n'abandonne pas entièrement son peuple, à l'époque même du dernier siége de Jérusalem, lequel dura trois années. Mais quand on lit avec attention ces oracles sacrés, on ne peut s'empêcher de reconnaître qu'ils forment un tout unique, parfaitement régulier, et dont les parties sont liées et enchaînées d'une manière indivisible. Or, une composition de cette nature n'a pu être faite à trois différentes reprises. Ajoutons que dans l'hypothèse de Rosenmüller, Habacuc n'aurait fait aucune prédiction ; il aurait simplement rapporté les événements qui se passaient de son temps ; ce qui est tout naturel pour un rationaliste, mais ce qui se trouve en opposition formelle avec le sentiment unanime des Juifs et des chrétiens, qui ont toujours regardé Habacuc comme un vrai prophète.

CHAPITRE QUATORZIÈME.

DES PROPHÉTIES DE SOPHONIE.

ARTICLE PREMIER.

De l'histoire de Sophonie.

Sophonie, en hébreu TSEPHANYÂ (צְפַנְיָה), tient dans toutes les Bibles le neuvième rang entre les petits prophètes. L'inscription de sa prophétie porte qu'il était fils de Chusi, fils de Godolias, fils d'Amarias, fils d'Ézéchias. Aben-Ezra, d'accord avec le commun des rabbins, Huet, Rondet, Eichhorn, etc., croient que cet Ézéchias, donné comme la souche de la généalogie de Sophonie, est le même qu'Ézéchias, roi de Juda. Beaucoup d'autres critiques, parmi lesquels on

remarque Carpzovius, D. Calmet, Jahn, Rosenmüller, etc., sont d'un sentiment contraire (1). Quant à l'époque du ministère prophétique de Sophonie, l'inscription même du livre la place sous Josias, fils d'Amon, roi de Juda. La manière dont ce prophète parle des désordres de Juda, ses invectives et ses menaces contre les adorateurs et les prêtres de Baal, prouvent qu'il a dû prophétiser avant que ce prince eût réformé les abus de ses états, et qu'il en eût entièrement exterminé le culte des faux dieux, ce qui n'arriva que la dix-huitième année de son règne. Ce qui confirme cette époque, c'est que Sophonie prédit la ruine de l'empire d'Assyrie et la prise de Ninive, qui n'eut lieu encore que la dix-huitième, ou, selon d'autres, la seizième année du règne de Josias, environ six cent vingt-cinq ans avant Jésus-Christ. Ainsi, il faut nécessairement placer la prophétie de Sophonie dans les premières années de Josias, pendant lesquelles le culte des idoles, introduit par Manassé, son père, subsistait encore.

ARTICLE DEUXIÈME.

Du sujet et de l'authenticité des prophéties de Sophonie.

1. Le livre des prophéties de Sophonie se compose de trois chapitres. Dans le premier, Sophonie commence par annoncer les vengeances que Dieu exercera sur Juda et sur Jérusalem. Tout va être exterminé, les hommes et les animaux. Jérusalem sera examinée à la lueur de la lampe, et nul crime, nul forfait n'échappera au châtiment. Ce jour s'approche, et il sera un jour de colère et de malheur. La description de ce terrible jugement regarde sans doute la destruction de Jérusalem par les Chaldéens; mais, comme l'a si judicieusement remarqué saint Jérôme, ce seul objet n'en épuise pas toute l'étendue; cette description se rapporte aussi à la destruction de Jérusalem par les Romains, et au jugement universel de tous les hommes à la fin du monde (2). Dans le chapitre II, le prophète, après avoir exhorté les méchants à prévenir les châtiments célestes par un retour sincère vers le Seigneur, annonce ses vengeances sur les Philistins, les Moabites, les Ammonites, les Éthiopiens; il prédit ensuite la désolation de l'Assyrie et la ruine de Ninive. Enfin, dans le chapitre III, le prophète revient encore contre Jérusalem; il lui reproche ses infidélités, et lui met de nouveau sous les yeux les vengeances du Seigneur. Mais passant aux consolations, Sophonie prédit son rétablissement, la réunion de tous les peuples dans le culte du vrai Dieu, la fidélité des enfants d'Israël, la délivrance et le rétablissement de la maison de Juda; et

(1) Voir pour cette question, qui est de pure érudition, notre *Introd. hist. et crit.* t. IV, p. 473, 474. — (2) Hieron. in *Sophon.*

sous le voile de ces promesses, le prophète annonce les temps heureux du Messie.

2. L'authenticité de ce livre ne saurait être révoquée en doute; aussi n'a-t-elle jamais été contestée. Les rationalistes eux-mêmes reconnaissent que Sophonie florissait sous Josias, et que le sujet de sa prophétie aussi bien que le style conviennent admirablement bien au caractère de ce prophète et à l'époque à laquelle il a vécu.

CHAPITRE QUINZIÈME.

DES PROPHÉTIES D'AGGÉE.

ARTICLE PREMIER.

De l'histoire d'Aggée.

Aggée, en hébreu Haggaï (חַגַּי), est le dixième des petits prophètes dans les exemplaires hébreux, aussi bien que dans la version grecque et dans la Vulgate. L'Écriture ne dit rien touchant la famille et le pays natal d'Aggée. L'inscription de son livre nous apprend que Dieu s'est révélé à lui la seconde année du règne de Darius. Or, ce Darius, au jugement de presque tous les critiques et les chronologistes, ne peut être autre que Darius fils d'Hystaspe, qui monta sur le trône des Perses l'an 521 avant Jésus-Christ. Ainsi Aggée a prophétisé après le retour de la captivité de Babylone, et il a dû commencer son ministère prophétique l'an 520 avant Jésus-Christ.

ARTICLE DEUXIÈME.

Du sujet des prophéties d'Aggée.

1. Le livre d'Aggée, dont personne ne conteste l'authenticité, quoique compris en deux chapitres seulement, se divise naturellement en quatre parties. Ainsi, la première partie de ce livre, qui embrasse tout le chapitre I, contient une exhortation aux Juifs pour les engager à reprendre la construction du temple du Seigneur, qu'ils négligent, pour ne s'occuper qu'à se bâtir des maisons. Cette exhortation n'est pas sans effet; tous les Juifs se mettent à l'œuvre. Dans la seconde partie, qui comprend les dix premiers versets du chapitre II, Aggée console les vieillards, qui, ayant été autrefois témoins de la magnificence du temple de Salomon, gémissaient de voir que ce second temple que l'on élevait devait rester si fort au-dessous de l'ancien; il leur annonce que loin d'être inférieur au premier, il le surpassera, non pas, il est vrai, par l'or et l'argent, mais parce que le Désiré des nations doit le remplir de sa présence et de sa gloire. Dans la troisième partie, qui s'étend depuis le verset 11 du même chapitre II jusqu'au verset 20 inclusivement, Aggée, par l'ordre du Seigneur, propose aux

prêtres deux questions sur la loi. Il leur rappelle ensuite la stérilité dont ils ont été affligés, et il leur annonce une grande fertilité et une grande abondance, en leur disant qu'ils ne doivent ce bienfait céleste qu'au zèle avec lequel ils ont repris les travaux de la maison du Seigneur. Enfin dans la quatrième partie, c'est-à-dire depuis le verset 21 du chapitre II jusqu'à la fin, Aggée prédit une grande commotion dans le ciel et sur la terre; les royaumes doivent être bouleversés, les trônes renversés, la force des nations brisée; mais le prophète promet en même temps à Zorobabel que le Seigneur le prendra sous sa protection divine.

CHAPITRE SEIZIÈME.

DES PROPHÉTIES DE ZACHARIE.

ARTICLE PREMIER.

De l'histoire de Zacharie.

Zacharie, le onzième des petits prophètes dans toutes les Bibles hébraïques, grecques et latines, était, comme nous l'apprend l'inscription même de son livre, fils de Barachie, et petit-fils d'Addo ou Hiddô (עִדּוֹ et עִדּוֹא) selon l'hébreu (1). Il revint de Babylone avec Zorobabel et les autres Juifs exilés, qui profitèrent de la liberté que Cyrus leur accorda de retourner dans leur patrie. De concert avec Aggée, il excita ses concitoyens à reprendre l'ouvrage du temple de Jérusalem, qu'on avait interrompu quelques années auparavant (1 Esdr. IV, 1-24; V, 1). L'Écriture ne nous dit rien de particulier ni de sa naissance, ni de sa vie, ni de sa mort. Le discours qui sert comme d'introduction aux prophéties de Zacharie est daté du huitième mois de la seconde année de Darius, qu'on reconnaît unanimement être Darius fils d'Hystaspe. Ainsi, c'est incontestablement à cette époque qu'il faut rapporter le commencement de son ministère prophétique, c'est-à-dire deux mois après qu'Aggée, son contemporain, eut ouvert le sien (Agg. I, 1). Les visions qui sont rapportées depuis le verset 8 du chapitre I jusqu'au chapitre VI inclusivement, portent en tête pour date le vingt-quatrième jour du onzième mois, appelé *sabath* ou SCHEBÂT (2), et sont certainement rangées selon l'ordre chronologique; celles qui sont contenues dans les chapitres VII et VIII se suivent probablement encore dans le même ordre; mais la plus

(1) Esdras (V, 1) dit tout simplement qu'il était fils d'Addo; mais en hébreu le mot BEN (בֵּן) signifie à la fois *fils* et *petit-fils*. Esdras a d'ailleurs pu passer sous silence Barachie père de Zacharie, s'il n'était pas bien connu parmi les Juifs. C'est assez l'usage des écrivains bibliques d'omettre dans les généalogies les ancêtres les moins illustres. — (2) Voy. notre *Introd. hist. et crit.* t. II, p. 244.

ancienne ne doit pas remonter au delà du quatrième jour du neuvième mois *casleu* ou KISLÊV de la quatrième année de Darius, date que porte en tête le chapitre VII. Enfin, les prophéties que nous lisons aux derniers chapitres (IX-XIV) n'ont aucune date précise, mais elles paraissent avoir été écrites dans un temps postérieur à celui des visions (1).

ARTICLE DEUXIÈME.

Du sujet et du but des prophéties de Zacharie.

1. Les quatorze chapitres dont se compose le livre des prophéties de Zacharie se divisent tout naturellement en deux parties. La première (I-VIII), contient d'abord un discours qui sert d'introduction à tout le livre; puis des visions symboliques, qui sont principalement des prédictions des événements les plus prochains, et surtout du rétablissement du temple, aux travaux duquel il exhorte les Juifs à se livrer avec ardeur. Zacharie prédit encore dans cette première partie le règne des prêtres du Seigneur, et il prononce l'abolition des jeûnes institués à l'occasion des calamités publiques. La seconde partie (IX-XIV), renferme des prophéties proprement dites; ce sont des prédictions relatives à des événements plus éloignés, tels que la ruine des Syriens et des Philistins, le Messie, les Machabées, la propagation de la vraie religion, etc.

2. L'occasion de la mission prophétique de Zacharie fut, comme celle du ministère d'Aggée, l'interruption de la construction du temple (1 Esdr. IV, 1-24; V, 1); mais le but de ces deux prophètes ne fut pas absolument le même. Aggée, qui prophétisa le premier, s'était proposé d'encourager les Juifs à reconstruire le temple, tandis que le dessein particulier de Zacharie était d'opérer un changement moral dans les dispositions du peuple; changement dont le zèle pour la reconstruction de la maison du Seigneur devait être un des premiers fruits. Les Juifs auxquels Zacharie s'adressait appartenaient à deux classes assez différentes. La première comprenait les Juifs fidèles, et qui avaient foi aux promesses divines. La contradiction apparente entre ces oracles des prophètes, qui semblaient leur annoncer tant de bonheur après leur retour de la captivité, et leur état présent, les avait jetés dans une espèce de découragement. Le devoir du prophète était donc d'exciter leurs espérances, de ranimer leur courage abattu; et c'est précisément ce qu'il fait en détournant leurs yeux de leur état présent, et en leur annonçant des temps plus heureux, où les prophéties, déjà accomplies en partie par leur retour de l'exil, recevront un accomplissement plus parfait. La seconde classe à laquelle Zacharie

(1) Voy. sur cette conjecture notre *Introd. hist. et crit.* t. IV, p. 488, note 2.

s'adressait, c'était la partie infidèle et hypocrite de la nation, c'est-à-dire ces Juifs qui étaient revenus de la captivité uniquement par un intérêt personnel, pour avoir part aux avantages temporels promis par les prophètes à ceux qui reviendraient de l'exil dès qu'ils en auraient la liberté. Ces hommes charnels se figuraient que pour avoir un droit rigoureux à ces avantages, il leur suffisait d'avoir renoncé au culte des idoles, et d'observer extérieurement la loi. Peut-être aussi s'en trouvait-il parmi eux qui, ne voyant point l'accomplissement des prophéties tel qu'ils le désiraient, étaient devenus incrédules, et affichaient même leur incrédulité. Zacharie leur annonce donc, comme aux premiers, les bénédictions futures pour les exciter plus puissamment à se convertir; mais il leur déclare en même temps qu'il n'y a qu'une conversion franche et sincère qui puisse les en rendre dignes. C'est dans ce but qu'il leur rappelle les terribles châtiments dont Dieu a puni leurs pères pour avoir méprisé les exhortations des anciens prophètes, et qu'il leur en prédit de plus terribles encore, tels qu'une nouvelle destruction de Jérusalem et une seconde dispersion du peuple, après qu'ils auront méprisé le bienfait le plus grand, la faveur la plus signalée que le ciel pût leur accorder, c'est-à-dire après qu'ils auront rejeté le Messie. Telles sont les circonstances historiques de l'époque à laquelle Zacharie a prophétisé, et des personnes auxquelles il a adressé ses oracles; circonstances qu'il faut bien connaître pour saisir son véritable but, et par là même pour entrer dans le vrai sens de ses prophéties.

ARTICLE TROISIÈME.

De l'authenticité des prophéties de Zacharie.

On a toujours cru généralement que les huit premiers chapitres des prophéties de Zacharie sont réellement l'ouvrage de ce prophète; mais plusieurs critiques de nos jours ont contesté l'authenticité des six derniers; prétendant, les uns que cette seconde partie a dû être composée dans un temps bien antérieur à Zacharie; celui, par exemple, de Joas, ou même d'Achaz; et les autres, au contraire, qu'elle n'a pu être écrite qu'au temps d'Alexandre le Grand, d'Antiochus Épiphane, ou même du roi Hircan. Examinons les raisons sur lesquelles on fonde des opinions aussi fausses et aussi téméraires.

Difficultés proposées contre l'authenticité des prophéties de Zacharie, et Réponses à ces difficultés.

Obj. 1° La seconde partie (ch. IX-XIV) des prophéties attribuées à Zacharie suppose que la famille de David était sur le trône lorsqu'elle a été composée; elle suppose aussi que Juda avait ses chefs qui devaient nécessairement être issus de sa race; que les pressoirs du roi

subsistaient encore ; enfin dans cette seconde partie il est question d'un roi de Jérusalem qui fait son entrée dans cette ville. Bien plus, le royaume même d'Israël n'était pas détruit à cette époque, puisqu'on l'y met en opposition avec celui de Juda. Or Zacharie n'ayant écrit qu'après la captivité, ne saurait être l'auteur de cette seconde partie.

Rép. L'auteur de la seconde partie suppose à la vérité que la famille de David existait lorsqu'il a écrit, et il ne la considère point comme occupant le trône, mais seulement comme devant y monter un jour ; et certes il faut faire une violence ouverte au texte pour y trouver un autre sens. Les chefs de Juda étaient ceux qui gouvernaient le peuple après la captivité; or, ces chefs ne descendaient pas tous de ce patriarche. Quant à ce que l'auteur dit des pressoirs du roi, cela ne suppose nullement que ces pressoirs fussent alors à l'usage des rois de Juda ; il veut seulement indiquer le lieu qu'ils occupaient avant d'avoir été détruits. Le texte sacré montre jusqu'à l'évidence que le roi dont il est parlé au chapitre IX, verset 9, n'est nullement un des rois ordinaires qui gouvernaient les Hébreux, mais le Messie lui-même : « Fille de Sion, sois au comble de la joie, fille de Jérusalem, pousse des cris d'allégresse : voici ton roi qui vient à toi ; il est juste et sauveur ; il est pauvre et monté sur une ânesse et sur le poulain d'une ânesse. » Enfin, on est assez mal avisé quand on prétend que le royaume d'Israël subsistait encore lors de la composition de la seconde partie, puisque ce royaume y est mis en opposition avec celui de Juda. Car, si ce raisonnement était fondé, il faudrait nécessairement en conclure que les prophéties de Jérémie et de Malachie, qui établissent une distinction expresse entre Juda et Israël (Jer. XXIII, 6 ; L, 20 ; Mal. II, 11), ont été composées avant la destruction de ce dernier royaume. Ajoutons : nos adversaires admettent l'authenticité de la première partie de Zacharie ; or, cette première partie met également en opposition les deux royaumes au chapitre I, verset 19 (hébr. II, 2), et au chapitre VIII, verset 13. Enfin cet argument n'aurait de force et de valeur qu'autant que les passages objectés supposeraient le royaume d'Israël comme actuellement existant ; mais c'est ce qu'on n'y voit point aux versets 6, 7 et 8 du chapitre X ; les enfants d'Israël sont représentés au contraire comme relégués loin de leur patrie, et vivant au milieu d'une captivité qui avait été la suite de la destruction de leur royaume.

Obj. 2° Ce ne sont pas seulement les Assyriens, les Égyptiens et le royaume de Damas, mais les Phéniciens et les Philistins mêmes, qui sont représentés dans la seconde partie comme florissant et menaçant la Judée. Or, rien de semblable n'avait lieu au temps de Zacharie. Par conséquent ce prophète ne saurait être l'auteur de la partie du livre qui contient ces récits.

Rép. Cette seconde partie suppose en effet l'existence de tous ces

royaumes ; mais elle ne dit nullement qu'ils fussent indépendants et à un haut degré de puissance, comme ils l'étaient avant la captivité. Le roi que l'écrivain sacré donne à Gaza (IX, 5) était un roi soumis au roi des Perses, qui prenait le titre fastueux de *roi des rois* (compar. Dan. II, 36, 37; 1 Esdr. VII, 12). Et si le prophète annonce des malheurs aux Tyriens, au royaume de Damas et aux Philistins, ce n'est point parce qu'ils menaçaient les Israélites, mais uniquement pour mieux faire ressortir la protection de DIEU sur son peuple, qui, loin d'avoir part aux malheurs qu'Alexandre amènerait sur ces peuples infidèles en les conquérant, devait au contraire être traité de la manière la plus favorable par ce prince.

Obj. 3° Mais l'auteur suppose que Jérusalem quoique attaquée n'a pas été prise, que les citoyens n'ont pas été emmenés en captivité; et que les descendants des Jébuséens étaient encore de son temps à Jérusalem (XII, XIV, 2, 21). Or, au temps de Zacharie, c'est-à-dire à celui qui a suivi la captivité, Jérusalem avait été prise depuis longtemps, ses citoyens avaient été transportés en exil par les Chaldéens leurs vainqueurs, et les descendants des Jébuséens ne se trouvaient pas à Jérusalem.

Rép. D'abord rien dans le texte n'annonce que l'écrivain sacré veuille parler de la prise de Jérusalem par les Chaldéens, ni de la captivité qui s'y rattache, ni enfin d'aucun événement antérieur à cette catastrophe. L'histoire du peuple juif montre clairement au contraire qu'il écrivait en prophète qui voit de loin dans l'avenir, et que ses prédictions sur Jérusalem ont été réellement accomplies. En second lieu, l'auteur ne dit pas non plus que de son temps les descendants des Jébuséens habitaient encore Jérusalem; le sens le plus naturel de son texte (IX, 7) est que dans un temps à venir les Philistins seront incorporés au peuple de DIEU, et traités comme les habitants naturels de Jérusalem; cette ville avait été en effet longtemps occupée par les Jébuséens, et s'appelait même anciennement Jébus.

Obj. 4° Au chapitre IX, verset 10, il est parlé d'un grand roi dont la puissance s'étendra d'une mer jusqu'à l'autre, et depuis le fleuve jusqu'aux extrémités de la terre. Or, il est impossible que Zacharie, qui vivait sous l'empire des Perses, ait osé faire une semblable prédiction. De plus, les menaces qui dominent dans la seconde partie du livre ne conviennent nullement à l'époque de ce prophète, époque à laquelle le courage du peuple devait au contraire être relevé par des promesses consolantes.

Rép. Ces difficultés retombent aussi bien sur la première partie que sur la seconde. Nous trouvons en effet dans les chapitres dont personne ne conteste l'authenticité, des prédictions de ce grand roi encore plus expresses et plus éclatantes (VIII), et même l'annonce des malheurs les

plus terribles qui doivent fondre sur tous les peuples ennemis des Juifs (II, 6-9). D'ailleurs, Jérémie vivant en Égypte n'a-t-il pas prédit la mort de son roi (XLVI) ? Ézéchiel prophétisant au milieu des Chaldéens, n'a-t-il pas annoncé que l'empire de Babylone serait anéanti (XVII, 24) ? Enfin Aggée, contemporain de Zacharie, a-t-il craint de prédire la destruction des empires païens les plus puissants, et même de celui des Perses (II, 3) ? Pourquoi donc Zacharie n'aurait-il pas pu lui seul prophétiser l'empire pacifique du Messie, lequel devait s'établir non par la force des armes, mais par le charme irrésistible de sa grâce et de sa doctrine ? Nous dirons de même que la première partie, que nos adversaires ne contestent pas, renferme aussi des menaces (V) ; et que Malachie, qui prophétisait dans les mêmes circonstances que Zacharie, a également tonné contre les Juifs dans tous ses oracles (III, 19, hébr. IV, 1). Enfin, si cette seconde partie contient des oracles menaçants et terribles, elle se termine, comme les livres d'Aggée et de Malachie, par des prédictions consolantes pour les Juifs.

Obj. 5° L'auteur des derniers chapitres exhale de vives plaintes contre l'idolâtrie et les faux prophètes. Or, de pareilles plaintes sont tout à fait inexplicables au temps de Zacharie, vu que ces désordres ne régnaient point alors.

Rép. Rien dans les passages où l'écrivain sacré parle de l'idolâtrie et des faux prophètes (X, 2; XIII, 2-6) n'autorise à penser qu'ils existaient de son temps. En second lieu, si ces désordres, sévèrement condamnés par la loi de Moïse, eussent réellement existé à son époque, il n'aurait certainement pas manqué, à l'exemple des autres anciens prophètes, de les présenter aux Juifs comme une cause des châtiments qu'il leur annonce; mais il en est tout autrement : il attribue ces châtiments terribles uniquement au crime dont ils se rendront coupables en rejetant le Messie; et il leur déclare même que cette vengeance divine ne cessera que lorsqu'ils reviendront avec une foi vive et un sincère repentir à celui qu'ils auront percé. De plus, l'auteur de la seconde partie ne suppose pas même que dans les temps futurs qu'il annonce, l'idolâtrie et les faux prophètes exerceront le moindre empire; il veut simplement dire que dans ces temps heureux rien ne pourra détourner de la religion le peuple fidèle; et comme l'idolâtrie et les faux oracles étaient les obstacles qui s'opposaient le plus à la révélation divine, il emploie naturellement ces images familières aux Juifs pour mieux leur faire sentir que dans ces temps heureux rien absolument ne pourra s'opposer à la religion.

Obj. 6° La seconde partie de Zacharie renferme plusieurs choses qui décèlent un auteur différent de celui qui a composé la première. — 1° Dans la première partie, le Messie est représenté dans son état de gloire, prêtre et roi tout ensemble, régnant sur son trône, et com-

blant son peuple des plus riches bénédictions. Dans la seconde, au contraire, il paraît dans l'état de la plus profonde humiliation, rejeté par son peuple, vendu trente deniers, frappé par le glaive, percé et mis à mort. — 2° Une grande obscurité règne dans les premiers chapitres, tandis que tout est clair dans les derniers. — 3° Le style de la seconde partie est énergique, plein d'élévation, vif, animé et riche en images, en un mot il a tous les caractères du style poétique; celui de la première, entièrement prosaïque, n'a aucune de ces qualités, ou du moins il n'en possède aucune au même degré. De plus, on trouve dans la première partie des inscriptions qui marquent la date des prophéties, le nom de Zacharie se lit dans le cours de la narration, et ce prophète est même introduit quelquefois dans le récit parlant en sa propre personne; tandis que dans la seconde on ne remarque rien de semblable. — 4° Les huit premiers chapitres ne contiennent que des visions et des actions symboliques, et l'angélologie chaldéenne y domine; mais on ne découvre aucune trace de ces sortes d'actions et de visions ni de cette angélologie dans les six derniers. — 5° Tout ce qui est dit dans la seconde partie de la ruine du peuple juif égaré par ses pasteurs et de la destruction de Jérusalem, ne peut s'appliquer uniquement qu'à l'invasion des Chaldéens, qui la prirent et la saccagèrent. Or, dans cette hypothèse, l'auteur a dû écrire avant la captivité qui a suivi cette catastrophe, et par conséquent il est différent de l'écrivain qui a composé la première partie du livre. — 6° Enfin les sujets que traite l'auteur de la seconde partie n'ont rien de commun avec ceux qui sont traités non-seulement dans la première, mais encore dans les prophéties d'Aggée et de Malachie, contemporains de Zacharie, qui est incontestablement l'auteur de la première.

Rép. Il est facile de répondre d'une manière satisfaisante à tous ces arguments. — 1° Ces deux manières différentes d'envisager le Messie ne prouveraient contre l'authenticité des derniers chapitres de Zacharie, qu'autant que l'une se trouverait en contradiction avec l'autre. Or, ce n'est nullement le cas, puisqu'au contraire ces deux états du Messie se concilient parfaitement en sa personne. Bien plus, ce qui est dit dans la première partie de la réunion du sacerdoce et de la royauté dans la personne du Messie, se trouve supposé dans la dernière. D'ailleurs, les humiliations de ce divin Sauveur ne sont point opposées à sa gloire, puisqu'il est dit même dans la seconde partie, où on les rapporte, qu'il régnera sur toutes les nations du monde, et que son empire s'étendra jusqu'aux extrémités de la terre (IX, 10). La seule différence qu'il y ait entre les deux, c'est que dans l'une, où il convenait d'encourager les Juifs, les humiliations du Messie, qui n'étaient naturellement pas propres à cette fin, semblent disparaître, au lieu que dans l'autre, où ce but se trouvait rempli par la construction

achevée du temple, il était convenable de faire entendre aux Juifs par quels moyens le Messie parviendrait à une aussi grande gloire. Ainsi Zacharie, s'adressant, au commencement de sa prophétie, à ses contemporains pour ranimer leur courage, devait insister principalement sur la gloire du Messie, comme avaient fait avant lui Jérémie, Ézéchiel et les autres prophètes; mais dans les six derniers chapitres, parlant plutôt pour les siècles futurs que pour le sien, il a dû s'occuper des souffrances et de la mort du Messie, qui devaient avoir lieu plus tard et servir de prétexte pour le rejeter un jour; phénomène, au reste, qui s'observe également dans les oracles d'Isaïe. — 2° L'obscurité qui règne dans la seconde partie de Zacharie vient uniquement de la grande différence des objets qui y sont annoncés. Le saint prophète y prédit les destinées futures du peuple de Dieu depuis les victoires d'Alexandre jusqu'à la fin du monde, et il les annonce suivant qu'elles se présentent à son regard prophétique, sans les distinguer par la différence des temps. Or cette réunion d'objets futurs si éloignés les uns des autres, et cependant concentrés comme sur un seul point dans le cadre du prophète, a dû nécessairement envelopper ses oracles d'une obscurité d'autant plus difficile à pénétrer pour les Juifs ses contemporains, qu'ils ne pouvaient les comparer avec leur accomplissement futur. Mais cette obscurité s'est en grande partie dissipée pour nous, qui voyons accomplis plusieurs des événements objets de ces mêmes prédictions, et qui pouvons facilement les distinguer de ceux qui n'ont pas encore reçu leur accomplissement. — 3° De Wette lui-même avoue qu'il y a entre les deux parties une certaine affinité pour ce qui concerne la langue et la manière d'écrire (1). En accordant ces différences de style, d'expressions, etc., nous dirons qu'elles peuvent s'expliquer naturellement, et sans qu'on soit obligé de recourir à la diversité d'auteurs. D'abord la différence du style n'a rien qui doive nous étonner; les objets décrits et le but que l'auteur se proposait en les décrivant n'est point du tout le même. La première partie consiste principalement dans des récits de visions. Or, il est évident que le prophète qui est favorisé d'une vision symbolique doit la rapporter telle qu'elle est représentée à son esprit, c'est-à-dire sous la même forme et avec les mêmes couleurs; comme un peintre qui serait chargé de copier un tableau devrait se borner à le reproduire fidèlement, sans y ajouter aucun trait ni aucun ornement étranger. Ainsi l'Esprit saint a pu représenter au regard prophétique de Zacharie les visions symboliques qu'il rapporte dans son livre d'une manière simple et peu poétique. Et cette supposition paraît d'autant mieux fondée, que non-seulement les visions symboliques de tous les pro-

(1) De Wette, *Lehrbuch der hist. krit. Einleit.* § 250.

phètes sont généralement racontées en prose, mais que dans Zacharie même, celle du pasteur paissant son troupeau, rapportée dans la seconde partie (XI, 4-15), est écrite en un style aussi simple et aussi prosaïque que toutes celles que nous lisons dans les huit premiers chapitres. Cependant on ne saurait disconvenir que lorsque, dans cette première partie même, l'auteur, laissant les récits symboliques, porte ses regards dans l'avenir, son style prend un plus noble essor, au point qu'il ne le cède guère aux descriptions contenues dans la seconde; et s'il y a quelque différence, elle vient sans doute de ce que les derniers chapitres ont été composés longtemps après les premiers, c'est-à-dire à une époque où Zacharie, parvenu à un âge mûr, pouvait avoir acquis un style plus correct et plus élevé par une lecture plus longue et une étude plus approfondie des anciens prophètes, et s'être corrigé par ce moyen des fréquentes répétitions qui se trouvent dans la première partie. Quant à la différence des expressions, elle n'est pas bien constante, puisque nous trouvons également dans les deux parties plusieurs mots et plusieurs locutions qui ne se rencontrent que rarement ailleurs, et qui par là même semblent être propres à Zacharie. La différence des autres peut très-bien s'expliquer par la diversité des objets que le prophète avait à décrire. Enfin, si dans la seconde partie on ne trouve pas, comme dans la précédente, des inscriptions qui désignent le nom de l'auteur, les dates de ses oracles, c'est que ces inscriptions n'étaient pas nécessaires dans cette dernière partie, où il n'y a rien qui concerne la personnalité du prophète et qui exige la détermination du temps auquel ses prophéties lui ont été inspirées. C'est encore un phénomène que l'on observe dans le livre d'Isaïe, dont la première partie est remplie d'inscriptions de ce genre, tandis que la seconde n'en contient aucune. — 4° Il est faux de dire qu'il n'y a point d'actions symboliques dans la partie contestée à Zacharie; nous en trouvons une au chapitre XI qui est certainement très-caractérisée; c'est celle du pasteur suscité de DIEU et des trois pasteurs infidèles. En second lieu, faut-il s'étonner que des anges paraissent dans des visions, quand ce sont eux-mêmes qui doivent les interpréter? Et d'ailleurs, ces apparitions angéliques n'ont-elles pas également lieu dans les premiers chapitres? Le lecteur de Zacharie peut encore remarquer que dans la seconde comme dans la première partie du livre, dès que les visions finissent, les anges disparaissent. On n'est pas moins dans le faux quand on attribue cette angélologie à la théologie chaldéenne; c'est une doctrine tout à fait biblique, qu'on trouve dans sa perfection presque à chaque page du Pentateuque; et quant aux mots *l'ange de* JÉHOVA, qui jouent un si grand rôle dans les premiers chapitres de Zacharie, et qui se lisent aussi dans les derniers, ils sont l'expression pure d'un dogme essentielle-

ment hébraïque qui se trouve répandu dans toutes les parties de la Bible. — 5° On n'a absolument aucune raison de prétendre que la prise de Jérusalem dont parle le prophète dans sa seconde partie est celle qui eut lieu par les Chaldéens, puisque ce peuple ne se trouve nullement nommé, et que les circonstances de la destruction décrite par notre prophète n'ont rien de commun avec celles qui accompagnèrent l'invasion chaldéenne. Il ne sera pas inutile de faire remarquer ici qu'Isaïe et Jérémie ayant à prédire la ruine de Jérusalem par les Chaldéens, les nomment expressément. Enfin il est aussi question au chapitre v d'une déportation future du peuple juif dans la terre de Sennaar, c'est-à-dire de Babylone. Or, peut-on conclure de là que l'auteur de la première partie du livre que nous examinons a vécu avant la captivité de Babylone, et que par cela même cet auteur ne saurait être Zacharie? Non-seulement on le peut, mais on le doit même forcément quand on admet les principes de nos adversaires, et qu'on veut être conséquent. — 6° Pourquoi Zacharie aurait-il été obligé de revenir dans la dernière partie de son livre sur les sujets qu'il avait déjà traités dans la première, et dont il avait suffisamment parlé? L'objet principal de ses premiers oracles, qui était la construction du temple, ayant reçu son accomplissement, quel motif pouvait forcer le prophète à s'en occuper une seconde fois? L'autre objet de ses prophéties était le bienfait de la venue du Messie, et le terrible châtiment qui devait peser un jour sur une grande partie des Juifs pour les punir d'avoir rejeté le Sauveur. Or, ce second objet est déjà indiqué dans la première partie, comme nous l'avons remarqué plus haut (page 422) en exposant le but de ses prophéties, et il a été également celui des prédictions d'Aggée et de Malachie; on peut facilement s'en convaincre en les lisant sans prévention.

CHAPITRE DIX-SEPTIÈME.

DES PROPHÉTIES DE MALACHIE.

ARTICLE PREMIER.

De l'histoire de Malachie.

L'Écriture ne nous apprend absolument rien sur ce qui concerne sa famille, sa naissance, sa vie particulière et sa mort. Seulement la place qu'il occupe dans le canon semble prouver qu'il a dû exercer son ministère prophétique après Aggée et Zacharie, et le sujet de sa prophétie nous reporte d'ailleurs à des temps postérieurs à l'époque où florissaient ces deux prophètes. Il n'y a donc presque point de doute que Malachie n'ait été contemporain de Néhémie, et qu'il n'ait prophétisé après le second retour de Néhémie en Judée, c'est-à-dire après la trente-deuxième

année du règne d'Artaxerxès (vers 412-408 avant Jésus-Christ), comme le pensent presque tous les interprètes.

ARTICLE DEUXIÈME.

Du sujet et du plan des prophéties de Malachie.

Remarquons avant tout que dans la Vulgate ces prophéties sont contenues en quatre chapitres, et dans les Bibles hébraïques en trois seulement, parce que le troisième chapitre de la version latine finit au verset 18, tandis que le texte hébreu joint à ces dix-huit premiers versets les six qui forment le chapitre IV de la Vulgate.

1. On peut diviser le livre de Malachie en six parties. Dans la première (I, 1-5), le prophète reproche aux Israélites leur ingratitude envers le Seigneur. Dans la seconde (I, 6; II, 1-9), il reproche aux prêtres leur impiété et leur insatiable avarice, et il leur déclare que le Seigneur, rejetant leurs offrandes, ne goûtera plus que l'oblation pure qu'on doit lui offrir en tout lieu, depuis l'orient jusqu'à l'occident. Dans la troisième (II, 10-16), le prophète, s'adressant aux enfants d'Israël et de Juda, se plaint avec force de ce qu'ils répudiaient leurs femmes juives pour s'allier à des étrangères, alliances que la loi défendait expressément. Dans la quatrième (II, 17 ; III, 1-6), après avoir exposé les plaintes des Juifs sur la prospérité des méchants et des infidèles, et sur ce que le Messie qui devait détruire les nations n'arrivait point, il leur répond que Dieu va envoyer son précurseur pour préparer sa voie, et qu'aussitôt le dominateur, l'ange de l'alliance entrera d'abord dans son temple pour purifier les enfants de Lévi, de manière que le sacrifice que les enfants de Juda et les habitants de Jérusalem offriront alors au Seigneur lui sera agréable, et que Dieu lui-même sera juge et témoin contre les méchants. Dans la cinquième (III, 7-12), le prophète exhorte les enfants de Jacob à revenir à Dieu, en leur promettant que Dieu reviendra aussi à eux, et que toutes les nations proclameront leur bonheur. Enfin, dans la sixième partie de son livre (III, 13, IV), Malachie expose de nouveau les murmures des Juifs, qui se plaignaient de ce que les nations idolâtres jouissaient d'une grande prospérité, tandis qu'eux-mêmes, qui étaient le peuple choisi, se trouvaient dans la misère; d'où ils tiraient occasion d'accuser Dieu d'injustice; et il répond à ces murmures et à ces plaintes. Enfin il termine en exhortant les Juifs à observer la loi de Moïse, en leur promettant que le prophète Élie viendra avant ce grand et terrible jour.

2. Eichhorn prétend que ce livre dans sa forme actuelle ne nous offre pas les prophéties de Malachie dans leur entier, mais qu'il n'en présente que les premières ébauches, ou tout au plus les sommaires.

La raison sur laquelle ce critique fonde son opinion, c'est que dans un écrit aussi peu étendu, l'auteur passe trop souvent d'un sujet à l'autre en l'effleurant à peine, et qu'il revient fréquemment à un même objet, au mécontentement du peuple; ce qui prouve suffisamment que ce n'est pas un seul et même discours rapporté d'un bout à l'autre, mais que ce sont des fragments de plusieurs discours prononcés dans des temps différents et à diverses occasions. Il nous semble au contraire que quand on considère attentivement le but principal que se propose le prophète, on ne peut manquer de voir que ce but principal est un, et qu'il se trouve reproduit dans toutes les parties. On ne peut manquer de voir encore qu'il y a même dans le ton général du livre une certaine uniformité qui s'étend depuis le commencement jusqu'à la fin; car aux reproches du prophète succèdent toujours les questions du peuple sur les causes qui les lui ont mérités; puis le prophète expose assez au long les désordres dont les Juifs se sont rendus coupables. Quant à ce but principal de Malachie, c'est précisément la mauvaise disposition des Juifs. Or, comme cette mauvaise disposition était persévérante et toujours la même, il ne pouvait guère s'empêcher d'y revenir souvent et de la combattre par les mêmes expressions. Nous ajouterons que cette opinion d'Eichhorn paraît si peu fondée, que de Wette lui-même, ce critique hardi et téméraire, s'est cru obligé de la rejeter. Nous remarquerons toutefois que l'argument qu'il emploie pour la combattre n'est pas fort concluant, puisqu'il prétend que les discours entiers eux-mêmes seraient encore plus mesquins (*dürftiger*) que ces sommaires (1).

QUATRIÈME SECTION.

INTRODUCTION PARTICULIÈRE AUX LIVRES SAPIENTIAUX.

Notions préliminaires.

Par livres sapientiaux, qu'on nomme également *moraux* (Voy. plus haut, page 2), nous entendons certains livres de l'Écriture spécialement destinés à donner aux hommes des leçons de morale et de sagesse; ce qui les fait distinguer des livres historiques et prophétiques, dont le sujet dominant est l'histoire des faits accomplis et la prédiction d'événements futurs. Les livres sapientiaux sont les Psaumes, les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique des cantiques, la Sagesse et l'Ecclésiastique.

(1) De Wette, *Lehrbuch der Einleit.* § 252. Vergl. mit § 247.

CHAPITRE PREMIER.

DU LIVRE DES PSAUMES.

Observation préliminaire.

Le livre des Psaumes, en hébreu Séfer tehillîm (ספר תהלים) ou *livre d'hymnes*, tire son nom du grec psalmos (ψαλμὸς), poëme que l'on chante en s'accompagnant sur un instrument à cordes. Les Grecs ayant donné le nom de psaumes aux hymnes sacrées des Hébreux, ils appelèrent Psalterion (Ψαλτήριον), *Psautier*, la collection de ces hymnes, au nombre de cent cinquante. Dans les Bibles hébraïques, le livre des Psaumes est classé parmi les Kethoubîm ou *Agiographes.*

ARTICLE PREMIER.

Des titres des psaumes.

1. Les titres des psaumes indiquent non-seulement leurs auteurs et ceux qui devaient les chanter, mais encore le nom des instruments qui en accompagnaient le chant, ou les premiers mots de l'air sur lequel on les chantait. Plusieurs sont adressés au maître de chœur pour être joués sur un instrument à cordes ou sur un instrument à vent, ou sur l'air de quelque chant populaire. Il y en a cependant quelques-uns qui marquent le caractère général du psaume, comme *psaume didactique, psaume de louanges,* etc. D'autres font connaître l'occasion particulière pour laquelle il a été composé. Ainsi, par exemple, celui qui est en tête du psaume III porte : *Psaume de David lorsqu'il fuyait devant son fils Absalom.* Ces quelques mots suffisent pour faire sentir combien ces titres, par leur nature même, sont un élément utile pour l'interprétation des psaumes.

2. Quant à l'authenticité de ces titres, les critiques sont très-partagés d'opinion ; pour nous, nous pensons qu'elle doit se restreindre aux titres hébreux qui ne sont pas contraires à l'argument du psaume, et qui ne répugnent point soit à la personne à laquelle le titre l'attribue, soit aux circonstances historiques énoncées par le psaume ; voici nos motifs.

1° Il est évident qu'on ne peut maintenir à la fois les titres qui sont dans le texte hébreu et ceux qui sont en tête des différentes versions. Comment en effet supposer que des inscriptions aussi opposées et aussi disparates aient pu venir des auteurs inspirés des psaumes ? Il y a même de ces inscriptions qui ont été évidemment ajoutées dans des temps postérieurs à l'établissement du christianisme : ce qui est vrai surtout pour la version syriaque, qui rapporte nommément à Jésus-Christ cer-

tains psaumes. Quant aux inscriptions particulières aux Septante et aux autres versions qui les suivent, il paraît qu'elles ont été ajoutées par les traducteurs eux-mêmes, qui n'en trouvant point dans le texte hébreu, ont voulu en substituer de conformes à leurs idées ou au sentiment général des temps où ils vivaient. Quelques-unes de ces inscriptions peuvent aussi venir des copistes. — 2° D'un autre côté, on ne doit pas rejeter tous les titres sans exception. En effet, c'était la coutume des poëtes orientaux, syriaques et arabes, de mettre leur nom à la tête de leurs moindres ouvrages, et cette coutume paraît aussi avoir été celle des Juifs. (Ex. xv. Deut. xxxi, 30; xxxii, 1; xxxiii, 1. Jud. v, 1. 1 Reg. i, 28. 2 Reg. i, 17). Rien de plus fréquent dans les compositions prophétiques que de voir en tête des oracles même les plus courts le nom du prophète qui en est l'auteur, le peuple sur lequel il a prophétisé, et le sujet de sa prophétie. D'après cette analogie, il est naturel de conclure que les auteurs des psaumes ont mis aussi leur nom à la tête de leurs compositions psalmodiques, et ont même marqué l'occasion et l'objet de ces petits poëmes. Or, dans cette supposition, n'est-il pas vraisemblable que quelques-unes de ces inscriptions se sont conservées et se trouvent parmi celles que nous lisons dans le Psautier? Les critiques modernes les moins scrupuleux, soit catholiques, soit protestants, tels que Jahn, Eichhorn, Rosenmüller, Bertholdt, ne font pas difficulté d'admettre l'authenticité au moins de quelques-uns de ces titres. — 3° Enfin l'opinion qui, sans admettre l'authenticité de toutes les inscriptions qui se trouvent dans les Septante, regarde néanmoins comme authentiques toutes celles qui se lisent dans le texte hébreu, quoiqu'elle soit beaucoup plus fondée en raisons que les deux premières, ne nous paraît pourtant pas assez démontrée pour l'adopter; car ces raisons, quoique assez fortes pour prouver qu'on ne doit pas rejeter trop légèrement les inscriptions qui se trouvent à la fois dans le texte hébreu et la version grecque, ne nous obligent cependant pas à les admettre tous sans exception et dans la teneur rigoureuse de leur expression; car l'Église n'a jamais défini l'authenticité de ces titres. Le concile de Trente, qui a déclaré canoniques tous les livres contenus dans le canon, met à son décret ce correctif : *Tels qu'on les lit dans l'Église*. Or, l'Église ne lit ni ne chante les titres des psaumes. D'ailleurs, comme le décret du concile est général et ne fait pas de distinction, s'il devait comprendre les titres, il comprendrait tous ceux qui se trouvent dans la Vulgate : or, il est difficile d'admettre l'authenticité de tous ceux de la Vulgate, puisque plusieurs ne se lisent pas dans l'hébreu et portent le cachet des temps postérieurs. Les rabbins modernes tout en expliquant les titres ne craignent pas de les abandonner quelquefois dans l'explication des

psaumes. Les pères de l'Église ne les admettent pas tous sans exception. Théodoret avoue qu'il y en a quelques-uns au moins qui ont été ajoutés par les copistes. Saint Hilaire et saint Augustin sont forcés de reconnaître également que plusieurs de ces titres, loin d'être une clef propre à nous introduire dans le sens littéral des psaumes, nous en éloignent, et ils prennent en conséquence le parti de les interpréter dans des sens spirituels qui ne sont rien moins que satisfaisants (1). Enfin, ce qui prouve qu'on n'a jamais cru dans l'Église que les titres appartenaient à l'intégrité des Écritures, c'est l'excessive liberté qu'elle a laissée de les omettre, de les changer ou d'en introduire de nouveaux. Car rien de plus varié que ces titres dans les anciennes versions qui se lisent encore dans les Églises chrétiennes. Ceux de la version grecque ne sont pas les mêmes que ceux de la version syriaque; les versions arabe, arménienne, éthiopienne, lisent aussi des titres différents, ou ne les placent pas de la même manière.

ARTICLE DEUXIÈME.

Du sujet et de la division des psaumes.

1. Quoique chaque psaume ait son sujet particulier, on peut dire qu'ils se rattachent tous à un sujet commun, unique dans son genre, et que rien de semblable ne se trouve dans la littérature d'aucune nation autre que celle des Hébreux. En effet, le plus grand nombre contient : 1° les louanges du seul Dieu véritable : sans cesse il y est présenté comme le Tout-Puissant, l'Être souverainement bon, clément et juste, dont la suprême sagesse a créé l'univers, et dont la providence le conserve, etc.; 2° des prédictions éclatantes sur la venue du Messie, comme rédempteur du genre humain; sur la prédication de ce Dieu sauveur, sa passion, sa mort, sa résurrection, son ascension, son royaume éternel; sur la conversion et le salut des gentils par la propagation de sa sainte doctrine, etc.; 3° une doctrine dogmatique et morale sur les attributs de Dieu, sa présence en tous lieux, son omniscience, sa providence universelle, etc., sur la religion naturelle et révélée, sur le caractère des véritables serviteurs de Dieu, sur la félicité réelle des bons et le malheur ou la fausse prospérité des méchants, sur la dignité de l'homme, sur la confiance en Dieu, sur les suites funestes du péché, la pénitence, le retour à la vertu, etc.; 4° enfin une partie historique destinée à instruire et à édifier.

2. Le sentiment le plus généralement reçu parmi les pères et les interprètes, est qu'Esdras après la captivité de Babylone, lorsqu'il rassem-

(1) Theodor. *in Ps.* LIX. Hilar. *in Ps.* LII, LXIII. August. *in Ps.* LXXXIX.

bla les livres saints et en donna une édition correcte, recueillit en un seul volume les cent cinquante psaumes qui composent le Psautier, sans toutefois s'attacher, dans la disposition de ce recueil, ni à l'ordre des auteurs, ni à celui des temps, ni à celui des matières. Dans la suite, les Juifs divisèrent ces psaumes en cinq parties ou sections : dans la première sont renfermés les quarante et un premiers; les suivants, jusqu'au LXXI inclusivement, dans la seconde; jusqu'au XC, dans la troisième; jusqu'au CVI, dans la quatrième, et le reste jusqu'au CL, dans la cinquième partie. La version d'Alexandrie ne fait qu'un seul psaume du IX et du X, qui dans les exemplaires hébreux, chaldéens et syriaques, en forment deux différents; de là vient que le psaume XI des Hébreux n'est que le X des Grecs. La même version réunit les psaumes CXIV et CXV; d'où il résulte que le psaume CXIV des Grecs est le CXVI des Hébreux. Mais comme les psaumes CXV et CXVI n'en forment qu'un dans le texte hébraïque, le psaume CXVII des Hébreux se trouve le CXVI des Grecs. Ensuite, les psaumes grecs diffèrent d'une unité jusqu'au CXLVI, qui en hébreu se trouve joint au CXLVII. Enfin les Grecs et les Hébreux se trouvent d'accord pour le numéro des trois derniers CXLVIII, CXLIX et CL. La Vulgate, faite sur la version d'Alexandrie, donne aux psaumes le même ordre numérique que cette version grecque.

ARTICLE TROISIÈME.

De l'auteur des psaumes.

L'opinion des auteurs du Talmud, aussi bien que celle de la plupart des pères de l'Église, considère David comme le seul et unique auteur des psaumes. Cependant quelques-uns, tels qu'Origène, saint Hilaire, Eusèbe de Césarée, saint Jérôme, l'auteur de la Synopse, pensent autrement; et nous regardons leur sentiment comme le plus probable. Ainsi nous croyons qu'on doit généralement attribuer les psaumes aux écrivains sacrés dont ils portent le nom dans l'inscription, à moins qu'il n'y ait dans le psaume même quelque particularité qui ne puisse absolument pas se concilier avec le titre. Car il est hors de toute espèce de doute qu'il vaut mieux abandonner le titre d'un psaume que d'en contredire formellement le contenu. Il est presque inutile de faire observer que si l'on nomme quelquefois et si l'on intitule la collection des psaumes ***Psautier de David***, ce n'est pas qu'on reconnaisse pour cela que tous ces hymnes sacrés soient de lui, mais seulement parce qu'il en a composé la plus grande partie. Mais si nous admettons que tous les psaumes ne sont pas de David, nous repoussons en même temps l'opinion qui a prévalu parmi les critiques allemands, que David n'est l'auteur que de soixante-dix tout au plus. Car dans cette opinion

la presque majeure partie ne serait pas de ce roi-prophète, ce qui est contraire au sentiment des Églises judaïque et chrétienne, qui ont toujours cru que David était le principal auteur du Psautier. Nous croyons aussi qu'il faut attribuer à David non-seulement la plupart de ceux qui portent son nom, mais encore un grand nombre d'anonymes; d'autant plus que les écrivains du Nouveau Testament rapportent à ce prince plusieurs de ces cantiques qui pourtant dans le texte hébreu ne portent en tête aucun nom d'auteur. Tels sont entre autres le II et le XCIV. Nous avouons sans peine que saint Pierre, dans les Actes, Origène, saint Hilaire, saint Grégoire de Nazianze, saint Cyrille de Jérusalem, saint Épiphane, saint Jérôme et Innocent Ier, etc., au lieu d'appeler le Psautier les ***Psaumes de David***, disent simplement ***le livre des Psaumes***; mais plusieurs anciens canons des livres saints attribuent tout le Psautier à David, et l'appellent ***Psalterium Davidicum***, ou ***Psalmos Davidis***. Cette dénomination se trouve dans le catalogue de Méliton, de l'auteur de la Synopse attribuée à saint Athanase, de saint Augustin, du concile de Carthage et même du saint concile de Trente. Enfin saint Jérôme dans son ***Prologus galeatus*** donne au Psautier cette même dénomination, qui certes ne peut être juste et vraie qu'autant que David a composé la plus grande partie des psaumes.

Les critiques allemands enlèvent encore sans motif aux auteurs désignés dans les titres plusieurs de leurs psaumes. Il leur suffit d'une circonstance des temps futurs pour renvoyer la composition de ces hymnes sacrés à une époque très-reculée. Ainsi Asaph, Eman, Ethan, n'auraient, selon eux, composé aucun des psaumes de notre collection, ce qui est opposé au sentiment des Juifs aussi bien qu'à l'authenticité des titres, qu'ils font néanmoins profession de respecter. Quoique nous admettions également que quelques psaumes aient été composés dans le temps de la captivité, nous croyons qu'on n'est nullement en droit de refuser à David et à des prophètes ses contemporains tous ceux qui se rapportent à la captivité. Quelle raison en effet peut-on avoir de douter que Dieu ait pu révéler à David ce grand événement, comme il l'a révélé à Moïse dans les derniers chapitres du Deutéronome et à plusieurs autres prophètes? Enfin, on doit regarder comme inadmissible la supposition que plusieurs psaumes ne remontent que jusqu'au temps des Machabées. Cette opinion, dont tout concourt à prouver la fausseté, a d'ailleurs singulièrement perdu de son crédit, depuis que Gesenius et surtout Hassler l'ont combattue; on peut même dire qu'elle est aujourd'hui tout à fait abandonnée.

ARTICLE QUATRIÈME.

De la divinité du livre des Psaumes.

Il faut bien distinguer l'opinion des rabbins qui n'ont pas voulu classer les Psaumes parmi les livres prophétiques, de celle des rationalistes modernes et de quelques sectes anciennes d'hérétiques, tels que les nicolaïtes, les gnostiques et les manichéens, au rapport de Philastre (Hæres. LXXVIII), qui refusent à ces écrits toute inspiration divine; les rabbins en effet n'ont jamais douté que les Psaumes ne fussent un livre véritablement inspiré de Dieu. Aussi restent-ils complétement étrangers à la discussion suivante.

Difficultés proposées contre la divinité du livre des Psaumes, et Réponses à ces difficultés.

Obj. 1° Le Psalmiste montre continuellement des pensées de vengeance, lance des malédictions et des imprécations contre ses ennemis, demande à Dieu de les punir, et de les faire périr avec toute leur postérité. Or, des sentiments aussi opposés à la vertu de douceur et de charité n'ont pas pu être inspirés par l'Esprit saint.

Rép. Cette difficulté est beaucoup plus spécieuse que solide. Nous avons plus d'une raison à y opposer. 1° On n'a aucun motif d'affirmer que ces imprécations viennent d'un esprit de haine et de vengeance. Si David, dans les psaumes duquel se trouvent plus ordinairement ces imprécations, eût été un homme haineux, emporté et vindicatif, on aurait quelque droit de le supposer; mais ce prince ayant été si doux et si élevé au-dessus des sentiments de la vengeance, qu'il épargne Saül qui machinait sa perte, qu'il venge et pleure amèrement sa mort, qu'il venge aussi celle d'Isboseth, et recherche dans tout Israël quelqu'un de la famille de ce prince, son ennemi déclaré, pour le combler de bienfaits, et qu'il pardonne généreusement à Séméi, qui l'avait outragé de la manière la plus atroce, on a toute raison de penser que ces imprécations ne procédaient point d'un esprit de vengeance, mais d'un grand zèle pour la gloire de Dieu, que ses ennemis outrageaient. Nous en avons une preuve incontestable dans ces deux passages des Psaumes mêmes : «Seigneur, n'ai-je pas haï ceux qui vous haïssaient, et ne séchai-je pas de chagrin en voyant vos ennemis? Je les haïssais d'une haine mortelle (Ps. CXXXVIII, 21)... Si j'ai rendu le mal à ceux qui m'en avaient fait, je veux succomber sous mes ennemis, et me voir frustré de toute espérance. Que l'ennemi poursuive mon âme et s'en rende maître, qu'il me foule aux pieds sur la terre, en m'arrachant la vie (Ps. VII, 6).» — 2° Plusieurs interprètes répondent, avec saint Chryso-

stome et saint Augustin, que ces imprécations ne sont pas réelles, mais qu'elles n'expriment que de simples prophéties énoncées dans la forme imprécatoire, et nous croyons aussi nous-même que quelques-unes au moins peuvent s'expliquer de cette manière. Un cœur si bon, une âme aussi généreuse, ne peut avoir formé ces désirs de vengeance ; c'est une prédiction que lui suggère l'Esprit saint dont il est animé ; le même Dieu qui l'associera un jour à son jugement veut bien avancer à son égard l'exercice de ce pouvoir, en le chargeant d'annoncer de sa part les arrêts de sa justice contre les méchants. — 3° Plusieurs de ces imprécations ne sont que conditionnelles, et ne renferment le souhait d'un mal qu'autant que le coupable ne se corrigera pas, mais qu'il persévérera dans son iniquité. — 4° Les maux que paraît souhaiter le Psalmiste n'ont pas précisément pour objet la ruine personnelle du pécheur, mais se rapportent quelquefois à sa propre correction : *Imple facies eorum ignominia, et quærent nomen tuum, Domine.* D'autres fois, elles se rapportent au bien général de la religion et de la société. Le prophète, brûlant de zèle pour la gloire de Dieu, craignait que si la prospérité et les persécutions des méchants persévéraient, les justes ne fussent découragés, l'honneur de Dieu ne fût compromis et la religion ne souffrît un notable dommage (1). Il demande donc à Dieu que par sa puissance il veuille bien réprimer les efforts des méchants. Or, c'est ce que l'Église chrétienne demande elle-même, quand elle prie contre ses persécuteurs et quand elle ordonne des prières contre les ennemis de l'état. Il faut encore bien remarquer que les ennemis de David ne s'attaquaient pas à sa personne individuelle, mais à Jéhova, qui l'avait établi roi dans sa théocratie, et dont il était le vice-gérant, et à tout le peuple juif, dont il était le chef. Ainsi, sans faire attention à ses injures particulières, qu'il était disposé à pardonner, il considérait dans ses persécutions l'honneur de Dieu, dont il tenait la place, et le bien de l'état dont il était le roi. — 5° Enfin, le prophète ne parle pas en son nom propre, mais au nom de Dieu qui l'inspire et dont il est l'organe. Or, répugne-t-il aux attributs de Dieu qu'il souhaite de tirer vengeance de tout homme qui refuse opiniâtrément de se soumettre à sa volonté? Ce désir n'est-il pas lié avec l'amour de l'ordre et de la justice dont il ne saurait se départir? Mais si ces sentiments peuvent se supposer en Dieu, pourquoi paraîtraient-ils choquants dans celui qui n'est que son interprète, qui ne fait que déclarer au dehors ce qu'il lui révèle lui-même au dedans ? N'oublions pas que les saints prophètes entrent dans les sentiments de Dieu même. Plus ils sont remplis de son amour, plus ils

(1) Il suffit de jeter un coup d'œil sur les prophéties de Malachie pour voir combien cette réflexion est fondée.

haïssent et détestent les crimes qui attaquent sa sainteté infinie ; et Dieu leur découvrant par sa lumière divine l'endurcissement et l'impénitence des méchants, et la résolution infiniment juste où il est de les punir, ils entrent dans les sentiments de sa justice vengeresse, ils les approuvent, et désirent la punition des coupables, mais ils la désirent comme Dieu lui-même, c'est-à-dire sans passion, sans mouvement de haine, sans emportement de colère, par le seul amour de l'ordre et de la justice éternelle. Au reste, il faut encore se rappeler que ces imprécations sont exprimées dans un style poétique, style beaucoup plus véhément et plus hyperbolique chez les Orientaux qu'il ne l'est parmi nous, dont l'imagination infiniment plus froide et plus calme ne se permet pas toutes ces exagérations.

Obj. 2° On ne peut raisonnablement point accorder le don de l'inspiration divine à un écrivain qui montre peu de foi à la vie future. Or, c'est précisément le cas du Psalmiste, qui dit d'une manière assez expresse, qu'on ne se souvient point de Dieu après la mort (vi, 6), qu'on ne le loue point dans le tombeau, et qu'il n'y a que ceux qui sont vivants qui puissent célébrer son nom (cxiii, 17, 18).

Rép. Mais 1° il est incontestable que le prophète n'a ni pu ni voulu par ces paroles exprimer un doute sur l'immortalité de l'âme, admise de tout temps par les Juifs, et dont il y a des vestiges évidents dans le Pentateuque même. Comment se persuader, en effet, que David inspiré de Dieu, David qui avait des vues si grandes et si parfaites de la Divinité, ait pu méconnaître un dogme en quelque sorte populaire, et admis par les nations les plus barbares, un dogme qui est une conséquence si nécessaire de la nature morale de l'homme et des attributs divins? Et quoique sous l'économie mosaïque la voie des saints n'eût pas été encore clairement manifestée, et que ce dût être le privilége de la dispensation évangélique d'amener à une pleine lumière la vie et l'immortalité, cachées sous les ombres de la loi; cependant nous trouvons dans ces divins cantiques eux-mêmes des preuves assez manifestes de cette vision de Dieu, de cette manifestation de la gloire céleste qui doit rassasier tous nos désirs : ***Satiabor cum apparuerit gloria tua*** ; ***inebriabuntur ab ubertate domûs tuæ, torrente voluptatis tuæ potabis eos*** ; ***quia in lumine tuo videbimus lumen*** : paroles trop magnifiques pour être restreintes au faible bonheur que nous pouvons goûter dans cette vie, et qu'il faut nécessairement interpréter de la vie future. — 2° David ne prétend pas que les âmes séparées des corps n'existent point ni qu'elles soient incapables d'aucune pensée ; mais il dit tout au plus que dans le scheôl (1) elles ne peuvent plus louer Dieu et célébrer son nom, comme

(1) Le scheôl (שְׁאוֹל) est le lieu où les Hébreux supposaient que les âmes étaient

autrefois dans les assemblées publiques de religion. Le culte qu'elles peuvent rendre à Dieu est tout intérieur, et ne saurait plus servir à la manifestation des attributs divins, à l'édification des vivants et à la correction des impies. C'est dans ce sens que le Psalmiste dit que dans la région des morts on ne loue plus Dieu, on ne célèbre plus son nom comme pendant la vie, que l'exercice de ce culte public qui honore Dieu aux yeux des vivants, qui édifie les fidèles et corrige les méchants, est exclusivement l'apanage de ceux qui vivent dans le monde présent. Il faut encore remarquer que le mot zékér (זכר), que la Vulgate a rendu dans le sens de *memoria* (Ps. vi, 6), ne signifie pas dans cet endroit un pur *souvenir*, une simple *pensée intérieure*, mais une *louange*, une *confession publique* du nom de Dieu, sens qui se trouve aussi exprimé dans le second membre du même verset : *In inferno quis confitebitur tibi?* — 3° C'est se tromper d'une manière étrange que de croire que le Psalmiste ne parle point des âmes des morts, mais bien des morts tels qu'ils étaient sur la terre, c'est-à-dire composés d'une âme et d'un corps; or, dans ce sens, il est vrai de dire que les morts considérés dans cet état de leur intégrité naturelle, ne sont capables d'aucune louange, puisque le corps, qui est l'organe du culte et qui le manifeste par sa langue et ses mouvements extérieurs, n'existe plus dans sa forme primitive et est réduit en poussière. Ainsi, ce n'est pas l'homme tout entier qui loue, mais seulement une de ses parties; ce qui suffit pour vérifier les paroles du Psalmiste. — 4° Enfin, on peut encore répondre, que dans une loi toute figurative il ne faut pas s'arrêter à la lettre qui tue, mais à l'esprit qui vivifie. Or, cette mort naturelle, ce tombeau qui séparent les morts du saint temple et de l'assemblée des fidèles, ne sont que la figure d'une autre mort plus terrible, que saint Jean appelle la seconde mort, et d'un autre tombeau plus profond encore qui engloutit l'âme et le corps, et sépare l'homme tout entier de la Jérusalem céleste, ou du temple éternel des élus. Ainsi, le Psalmiste portant son regard prophétique sur cette seconde mort et sur cet enfer qui en est la suite, a pu dire dans toute vérité : *Non enim est in morte qui memor sit tui, et in inferno quis confitebitur tibi?*

réunies après la mort; c'est le seul sens dont ce terme hébreu soit susceptible. Ainsi c'est tout à fait à tort que beaucoup d'interprètes même catholiques le rendent quelquefois par *tombeau, sépulcre.*

CHAPITRE DEUXIÈME.

DU LIVRE DES PROVERBES.

Observations préliminaires.

Le livre des Proverbes est intitulé en hébreu Mischlè Schelômô (משלי שלמה), et en grec Paroïmiaï Solomontos (Παροιμίαι Σολομῶντος), c'est-à-dire *les Similitudes*, *les Paraboles*, *les Proverbes de Salomon.* Mais le mot *proverbe* ne doit pas se prendre ici dans sa signification triviale, mais dans celle de sentences, maximes. Le sujet général du livre consiste en effet en des leçons courtes et instructives, écrites d'un style concis et sentencieux. Dans le langage ordinaire, les Juifs désignent le livre des Proverbes sous le mot mischlè (משלי), et le placent parmi les Kethoubìm ou *Agiographes*; les anciens pères lui ont donné le nom de Panaretos (Πανάρετος), *Panarète,* c'est-à-dire trésor de toutes les vertus.

ARTICLE PREMIER.

Du sujet et de l'auteur du livre des Proverbes.

1. Le livre des Proverbes, dans les trente et un chapitres dont il se compose (1), contient des sentences sur la véritable sagesse, la probité et l'improbité, l'administration domestique, l'éducation des enfants, la politique, le gouvernement, les devoirs des rois, des magistrats, des juges, des sujets, des parents et des enfants, le bien et le mal, le bonheur et le malheur; il contient encore des instructions sur le soin avec lequel il faut fuir la débauche et éviter les excès du vin ; enfin il finit par le portrait de la femme vertueuse, dont l'écrivain sacré loue l'économie, la sagesse, la vigilance et l'assiduité au travail.

2. On a reconnu de tout temps que les vingt-neuf premiers chapitres des Proverbes ont été composés par Salomon; il ne peut y avoir de doute que par rapport aux deux derniers, à cause des inscriptions qui semblent attribuer le xxx[e] à Agur, fils de Jaké, et le xxxi[e] au roi Lamuel. Encore la plupart des critiques conviennent-ils que ce *Lamuel,* dont le nom en hébreu signifie *qui est à* Dieu, *qui a* Dieu *avec lui, consacré à* Dieu, ou enfin *consacré de* Dieu, n'est autre que Salomon lui-même, d'autant plus qu'il n'y a jamais eu de roi d'Israël ou de Juda qui ait porté ce nom, et que jamais on n'aurait inséré dans le canon des Écritures sacrées l'ouvrage d'un prince païen. Quant aux mots *Agur* et *Jaké,* le plus grand nombre des pères et des commentateurs catho-

(1) La version grecque n'a pas plus de chapitres que le texte hébreu et la Vulgate, mais elle contient des additions et des transpositions, qu'il est difficile d'expliquer d'une manière satisfaisante.

liques pensent que ce sont des noms appellatifs, dont le premier, signifiant *qui assemble* (*congregans*), convient parfaitement à Salomon, qui dans le titre de l'Ecclésiaste, s'appelle lui-même *Qohéleth* ou *Ecclésiaste*, c'est-à-dire le maître de l'assemblée ou celui qui y préside et qui harangue; et le second, *qui répand les vérités* (*vomens*), désigne David, qui a été rempli de l'Esprit de Dieu, et a répandu de sa bouche un grand nombre de cantiques sacrés. Il paraît indubitable que les Proverbes, tels que nous les avons, sont un recueil fait en divers temps et par différentes personnes; car premièrement il est dit au chap. xxv, 1 : « Les paroles suivantes sont aussi de Salomon; elles ont été recueillies par les serviteurs d'Ézéchias, roi de Juda: » en second lieu, un grand nombre de sentences sont répétées, les unes deux fois, les autres trois, d'autres enfin reviennent jusqu'à quatre fois; ce qui ne serait certainement pas arrivé, si l'auteur lui-même les avait écrites de suite, ou si une seule personne avait travaillé à cette compilation.

ARTICLE DEUXIÈME.

De la divinité du livre des Proverbes.

On ne trouve dans l'antiquité que Théodore de Mopsueste qui ait contesté la divinité du livre des Proverbes, en prétendant que Salomon avait composé ce livre par une sagesse toute naturelle, parce qu'étant un homme très-éclairé et très-habile, il n'avait pas eu besoin pour cela d'une inspiration particulière. Les sociniens ont embrassé cette erreur; il nous a paru inutile de chercher à combattre une opinion aussi extravagante; elle se réfute assez d'elle-même, surtout quand on considère que plusieurs écrivains sacrés tant de l'Ancien Testament que du Nouveau ont confirmé plus d'une fois les vérités qu'ils annonçaient, par des passages empruntés à ce même livre (1).

CHAPITRE TROISIÈME.

DU LIVRE DE L'ECCLÉSIASTE.

Observation préliminaire.

Le mot hébreu QÔHÉLÉTH (קֹהֶלֶת) a été traduit dans la version grecque par ECCLÉSIASTÈS (Ἐκκλησιαστής), *Ecclésiaste*, dont le vrai sens est proprement *qui assemble*, et par extension *orateur parlant devant une assemblée*. Ce nom désigne Salomon, comme le prouve le livre même en plusieurs endroits (I, 1, 12; VII, 28 etc.).

(1) Voyez un certain nombre de ces passages rapportés dans notre *Introd. hist. et crit.* t. v, p. 35, 36.

ARTICLE PREMIER.

Du sujet, du but et de la divinité du livre de l'Ecclésiaste.

1. Dans les douze chapitres qu'il embrasse, le livre de l'Ecclésiaste contient des réflexions sur la vanité des biens, des plaisirs, des travaux, des peines, des études et de toutes les entreprises des hommes. Mais au milieu de ces plaintes sur la vanité des choses humaines, l'Ecclésiaste donne de temps en temps d'utiles avis, de sages conseils pour tempérer les amertumes de la vie, et nous rendre aussi heureux que peut le comporter notre position ici-bas. Ces avis dominent surtout dans les derniers chapitres du livre, que l'auteur termine par cette maxime, qui est comme l'abrégé de tout ce qu'il vient de dire : *Craignez* DIEU *et observez ses commandements ; car c'est là tout l'homme : et* DIEU *fera rendre compte en son jugement de toute faute et de tout le bien et de tout le mal qu'on aura fait* (XII, 13, 14).

2. Quant au but de l'Ecclésiaste, l'analyse succincte que nous venons de donner de son livre le fait assez ressortir. C'est pourquoi on conçoit difficilement comment certains critiques ont pu l'accuser d'épicuréisme, de sadducéisme et de scepticisme. C'est encore pour n'avoir pas assez bien compris ce but que quelques autres critiques voyant que les plaintes sur les malheurs de la vie dominaient dans les premiers chapitres, et que les exhortations à mener une vie heureuse abondaient dans les derniers, ont conclu qu'il y avait dans le livre deux personnages différents, dont l'un exagérait les maux de cette vie, et l'autre au contraire cherchait à montrer que malgré tant de misères on pouvait vivre heureux. Quand on compare les deux parties du livre on ne peut manquer de voir que ces plaintes et ces exhortations se trouvent, quoique plus ou moins souvent, dans l'une comme dans l'autre ; on ne peut manquer de voir encore que si les plaintes dans les premiers chapitres ont pour objet de faire ressortir la vanité et le néant des choses de la terre, c'est aussi ce qu'enseigne l'Ecclésiaste dans les derniers ; et qu'enfin au commencement comme à la fin du livre on recommande également la vie heureuse. Ainsi on n'a aucun motif suffisant de supposer plusieurs interlocuteurs.

3. Les docteurs juifs, et saint Jérôme après eux, nous apprennent que les auteurs du canon des Écritures hésitèrent quelque temps avant que d'y insérer l'Ecclésiaste. Quoi qu'il en soit de cette tradition et même de ce scrupule des Juifs, il est certain que ce livre a toujours eu sa place dans les catalogues des écrits divinement inspirés, et que jusqu'ici on n'a jamais douté, ni parmi les Juifs, ni dans les églises chrétiennes, de son autorité divine. Théodore de Mopsueste ayant prétendu que Salomon l'avait composé, comme les Proverbes, sans l'inspiration particulière du Saint-Esprit, a été frappé d'anathème (voy. plus haut page 443).

Cependant on objecte contre la divinité de ce livre, 1° que l'auteur favorise la doctrine d'Épicure, puisqu'il enseigne qu'il n'y a rien de mieux pour l'homme sur la terre que de manger, boire et se divertir, et que c'est là sa fin et son partage (II, 24 ; III, 13, 22; V, 17); 2° qu'il nie l'immortalité de l'âme, ou qu'il la présente comme problématique, puisqu'il dit qu'il n'y a point de différence entre l'homme et la brute, que leur sort est égal, et qu'ils meurent l'un comme l'autre (III, 18, 19); que nul ne sait si l'âme de l'homme monte en haut et si l'âme de la bête descend en bas (V, 21); 3° qu'il se contredit d'une manière palpable; car après avoir dit en plusieurs endroits qu'il n'y a rien de mieux pour l'homme que de jouir des biens de ce monde, il affirme ailleurs que c'est une pure vanité (XI, 10). Ici il exhorte à la joie (XI, 9), là il la regarde comme une folie, et déclare qu'il vaut mieux aller à une maison de deuil qu'à une maison de festin (II, 1, 12; VII, 3). De même il fait un grand éloge de la sagesse (X, 13-18, etc.), et cependant il enseigne qu'elle est vanité, puisqu'elle n'empêche pas de mourir (II, 14-16). Enfin, après avoir dit qu'il ne sait pas où vont l'esprit de l'homme et celui de la bête (III, 21), il assure que le corps descend dans la poussière d'où il est sorti et que l'esprit retourne à Dieu qui l'a donné (XII, 7). — Ce que nous venons de dire sur le sujet et le but du livre de l'Ecclésiaste suffit sans doute pour montrer jusqu'à l'évidence combien ces objections sont faibles; cependant nous allons y répondre directement. 1° Le sage considère ici l'homme en tant qu'il est purement terrestre, et en faisant absolument abstraction de la vie future. Or, l'homme considéré sous ce rapport n'a en effet rien de mieux à faire que de jouir avec modération des biens de cette vie, au lieu de se consumer dans des soucis immodérés, dans de vaines et laborieuses recherches. Mais quand l'Ecclésiaste envisage l'homme sous son véritable point de vue, il lui donne une fin plus noble et plus relevée, puisqu'il reconnaît qu'il n'y a aucun bien solide dans cette jouissance, qu'elle est une pure vanité, puisqu'il assure en terminant son livre que tout l'homme consiste à craindre Dieu et à observer ses commandements, et que c'est là la conclusion légitime de tout ce qu'il vient de dire. D'ailleurs une jouissance innocente et modérée des biens de ce monde n'est nullement contre l'ordre de la Providence; on pouvait donc y exhorter, surtout sous une économie temporelle telle qu'était celle du peuple juif. C'est un adoucissement providentiel aux amertumes de la vie. — 2° L'Ecclésiaste exprime sa croyance à l'immortalité de l'âme de la manière la plus formelle et la plus précise, soit en disant que tandis que le corps retourne dans la poussière dont il a été formé, l'âme revient à Dieu qui l'a donnée; soit en affirmant qu'il y aura après la mort un jugement où chacun rendra un compte rigoureux de toutes ses œuvres. Ainsi, quand il dit qu'il n'y a point

de différence entre l'homme et la brute, il ne l'entend que du corps, des fonctions animales, des besoins naturels, et nullement de l'âme. Quant à ce qu'on objecte, que personne ne sait si l'âme de la bête descend en bas, et si l'esprit de l'homme monte en haut, cette difficulté tombe d'elle-même dès que l'on traduit fidèlement le texte original (III, 21); car il porte à la lettre: « Qui connaît l'esprit des enfants de l'homme, lequel (esprit) monte en haut, et l'esprit de la bête, lequel descend en bas dans la terre? » — Les contradictions qu'on prétend trouver dans l'Ecclésiaste ne sont qu'apparentes. En effet, on peut parfaitement exhorter l'homme à une jouissance modérée des biens de ce monde, et déclarer en même temps qu'elle est une pure vanité, parce que quoique cette jouissance lui soit permise et même nécessaire, elle ne saurait cependant lui procurer un bonheur parfait. Par la même raison, on peut sans se contredire exhorter l'homme à se réjouir innocemment de son travail, et déclarer cependant que la joie immodérée des enfants du siècle est une folie, et qu'il vaut mieux s'affliger avec les bons, que de se réjouir ainsi avec eux. Enfin, on peut également sans se contredire faire l'éloge de la sagesse qui consiste à craindre DIEU, à garder ses commandements, et réprouver d'un autre côté cette sagesse mondaine qui se borne uniquement à amasser des richesses et à se conduire avec habileté dans les affaires temporelles.

ARTICLE DEUXIÈME.

De l'auteur du livre de l'Ecclésiaste.

1° D'abord les Juifs et les chrétiens ont toujours et d'un consentement unanime regardé l'Ecclésiaste comme ayant été composé par Salomon. 2° Celui qui nous parle dans ce livre était fils de David, roi d'Israël dans Jérusalem; il était le plus sage et le plus riche de tous ceux qui l'avaient précédé dans le gouvernement de cette ville. Il nous entretient de ses ouvrages, de ses richesses, de ses plaisirs, de ses bâtiments, de ses écrits, et nommément de ses paraboles. Or il est évident qu'il n'y a que Salomon à qui tous ces caractères puissent convenir. 3° Quoiqu'il y ait quelques différences de style entre les Proverbes et l'Ecclésiaste, parce que ce sont deux ouvrages de nature différente, et écrits sûrement dans des temps assez éloignés, on remarque cependant dans ce dernier le style sentencieux de Salomon; les derniers chapitres surtout, où l'auteur donne des maximes de morale et de conduite, ont assez de rapport avec les Proverbes. L'allégorie énigmatique de la vieillesse est tout à fait dans le goût de celle que nous lisons dans les Proverbes, et par conséquent digne de Salomon.

Quant aux difficultés qu'opposent à ce sentiment les critiques et les exégètes modernes d'Allemagne, elles ne nous paraissent pas démons-

tratives ; car 1° les chaldaïsmes qu'ils objectent ne sont pas une preuve convaincante qu'il n'a pu être composé du temps de Salomon, puisqu'on en trouve dans le Cantique des cantiques, par exemple, généralement attribué à Salomon. D'ailleurs les chaldaïsmes ne sont pas toujours une marque sûre pour distinguer l'âge des livres ; car il ne s'en trouve presque pas dans Aggée, Zacharie et Malachie, qui ont écrit depuis la captivité. Au surplus, la différence de style et de diction fût-elle aussi considérable que le prétendent nos adversaires, ils auraient droit d'en conclure tout au plus que Salomon a composé le fond et la substance de l'Ecclésiaste, et qu'un écrivain inspiré, postérieur à ce prince, lui a donné la forme et la couleur qu'il a aujourd'hui. 2° Salomon en parlant au nom de l'avare a pu dire qu'il se consumait pour amasser des richesses, sans savoir si son héritier aurait la sagesse d'en faire un bon usage. Pourquoi n'aurait-il pas pu exprimer le même doute au sujet de son propre successeur ? 3° Est-il invraisemblable que dans un siècle aussi policé que celui de Salomon, on s'occupât beaucoup à écrire des livres ? 4° Sous les rois les plus sages, il se commet des injustices, des vexations, et des violences de tout genre, de la part des magistrats subalternes. On n'a donc pas lieu d'être surpris de voir régner de semblables désordres pendant le règne de Salomon, et surtout de les voir se multiplier quand ce prince abandonne la sagesse et se livre à l'amour des femmes. D'ailleurs, pourquoi voudrait-on limiter et restreindre à la Judée l'existence de ces maux ? Salomon, en effet, parle de ce qui arrive ordinairement parmi les hommes. 5° En disant : « *J'ai tout tenté pour acquérir la sagesse, etc.*, » Salomon parle au nom de ceux qui veulent trouver la sagesse sur la terre sans la chercher en Dieu, et son but est de montrer que de tels efforts sont aussi insensés qu'inutiles, et que c'est seulement dans la crainte de Dieu et l'observation de ses lois qu'on peut la trouver.

CHAPITRE QUATRIÈME.

DU CANTIQUE DES CANTIQUES.

Observation préliminaire.

Ce livre, nommé en hébreu Schîr haschschîrîm (שִׁיר הַשִּׁירִים), ou *Cantique des cantiques* (idiotisme hébreu qui signifie *le plus beau*, *le plus excellent des cantiques*), figure aussi dans les Bibles hébraïques parmi les *Agiographes*. On le trouve souvent désigné sous le simple nom *le Cantique*, comme si l'on disait : le Cantique par excellence, titre au reste qu'il mérite à tous égards.

ARTICLE PREMIER.

Du sujet, du plan et de l'objet du Cantique des cantiques.

1. Ce cantique, qui se compose de huit chapitres, est un vrai chant d'amour, qui exprime les sentiments tout à la fois les plus ardents et les plus tendres, qui respire toute la vivacité et toutes les douceurs de cette affection. C'est l'entretien d'un époux et d'une épouse qui s'expriment leur amour. L'un paraît tour à tour sous les titres de berger, de roi et sous le nom de Salomon, et l'autre alternativement sous ceux d'une bergère, d'une épouse, et elle porte le nom de Sulamite. L'auteur introduit encore de jeunes vierges qui accompagnent l'épouse, et qui remplissent aussi un rôle dans le dialogue, et de jeunes amis de l'époux, mais ceux-ci ne sont que des personnages muets.

2. La plupart des interprètes, tant anciens que modernes, pensent que le Cantique des cantiques ne forme qu'un seul poëme ou une espèce de drame. Bossuet et D. Calmet ont cru y distinguer sept parties, répondant aux sept journées que duraient les noces chez les anciens Hébreux. Richard Simon, et après lui beaucoup de critiques, pensent qu'il renferme plusieurs petits poëmes qui n'ont aucune liaison, et qu'il est d'autant plus difficile de les distinguer que les auteurs ne sont pas marqués. Le sentiment de Bossuet ne présente qu'une simple conjecture fort ingénieuse, il est vrai, mais qui ne nous paraît pas assez fondée; celui de R. Simon est bien moins admissible, car le style est partout le même; et le discours paraît d'ailleurs si bien lié et si uniforme dans toutes les parties, où reviennent sans cesse en effet les mêmes formules (II, 7; III, 5; VIII, 4; et I, 15; IV, 1; V, 12, enfin II, 14; V, 2; VI, 9), qu'on pourrait au contraire s'en servir comme d'une preuve solide, que le Cantique entier, formant une seule pièce et un tout unique, vient de la même main. En second lieu, ce sont toujours les mêmes personnes mises en action, quoique jouant des rôles différents. Enfin, s'il est si évident que chaque partie décèle un auteur différent, pourquoi les partisans de cette opinion ont-ils tant de difficulté à reconnaître où commence et où finit chacun de ces prétendus poëmes? Pourquoi encore sont-ils si peu d'accord quand il s'agit d'en déterminer le nombre?

3. Un sentiment assez commun parmi les interprètes, et qui a été embrassé par Bossuet, D. Calmet, Dupin et Lowth, est que le Cantique des cantiques a pour objet, au moins dans le sens grammatical, le mariage de Salomon avec la fille du roi d'Égypte. D'autres prétendent que l'auteur avait en vue l'amour conjugal en général; quelques-uns soutiennent qu'il veut chanter le chaste amour qui entraîne l'époux et l'épouse l'un vers l'autre avant le mariage; d'autres enfin pensent que ce cantique est purement allégorique, et ce sentiment nous a paru

le plus probable. D'abord, c'est celui des anciens Juifs, à commencer par l'auteur de la paraphrase chaldaïque et par Jarchi, qui n'y voient que l'amour réciproque de Dieu et du peuple hébreu, caché sous le voile de l'allégorie. Théodoret regarde aussi le Cantique des cantiques comme devant être entendu uniquement de l'amour mutuel de Jésus-Christ et de son Église, et il cite comme étant de ce sentiment, non-seulement Eusèbe, Origène, saint Cyprien et les pères qui touchaient aux temps apostoliques, mais encore ceux qui sont venus après ces trois illustres docteurs. En second lieu, le livre du Cantique fait partie des Écritures divinement inspirées. Or, il est difficile de croire que l'Esprit saint ait inspiré un cantique pour célébrer un amour charnel, quelque pur, quelque chaste qu'on le suppose, d'autant plus que depuis le péché originel notre nature est tellement portée aux plaisirs des sens, que les descriptions les plus innocentes qu'on peut faire de cet amour charnel ne mettent point à l'abri du danger. Troisièmement, le sens allégorique convient d'autant mieux que les écrivains de l'Ancien Testament, par un usage généralement reçu, représentaient Dieu comme un époux, la nation juive comme une épouse, et l'union de l'un et de l'autre comme un vrai mariage, enfin, la violation du culte divin comme une infidélité et un adultère. Ces auteurs sacrés aimaient tellement cette image, qu'ils ne craignaient pas d'en développer les détails et de la suivre dans toutes ses circonstances. Et pour nous borner à un petit nombre d'exemples, sans parler même d'Ézéchiel, qui s'en est permis un usage si hardi et si libre, nous dirons qu'Isaïe, Jérémie et Osée, l'ont employée plus d'une fois ; que même les auteurs du Nouveau Testament l'ont consacrée de nouveau par leur autorité (1), et que les chrétiens, leurs disciples, n'ont fait que les imiter en introduisant cette manière d'exprimer l'amour divin jusque dans les prières et les élans les plus purs de la piété. Ainsi, selon nous, le sens littéral du Cantique n'est ni Salomon ni son épouse, mais Dieu et son Église, bien que l'auteur ait emprunté ses images et ses figures à l'amour conjugal, le plus propre à nous faire comprendre l'amour divin qu'il voulait exprimer.

ARTICLE DEUXIÈME.

De l'auteur du Cantique des cantiques.

On peut regarder comme presque certain le sentiment qui attribue à Salomon la composition du Cantique des cantiques. D'abord, la Synagogue et l'Église chrétienne n'ont jamais élevé le plus léger doute sur ce point. En second lieu, l'inscription qui est en tête du livre

(1) *Jes.* LIV, 6 ; LXII, 4-5. *Jer.* XI, 32. *Eze.* XVI. *Matth.* IX, 15. *Joan.* III, 29. 2 *Cor.* XI, 2. *Ephes.* V, 23. *Apoc.* IX, 7, etc.

nous en offre une nouvelle preuve. Quelques exégètes ont prétendu, à la vérité, que la particule hébraïque LE (ל), que l'on traduit par le génitif de possession, ou le cas d'attribution, signifiant aussi bien *au sujet de*, *touchant*, *qui traite de*, on ne pouvait rien en conclure en faveur de notre sentiment; mais sans contester à la particule hébraïque cette seconde signification, nous soutenons qu'il n'y a pas lieu d'en faire ici l'application; car les meilleurs interprètes s'accordent à dire que dans les titres des livres cette préposition désigne incontestablement les auteurs. C'est de cette manière que les Septante et les interprètes de tous les temps l'ont entendue. Troisièmement, le sujet et la forme du Cantique sont en harmonie parfaite avec l'époque à laquelle vivait Salomon. Aussi Jahn et Ewald ont été si frappés de cette grande conformité, qu'ils s'en sont servis comme d'un argument pour prouver contre plusieurs critiques, que si ce livre n'est pas sorti de la plume de Salomon, il a dû nécessairement être composé avant la captivité.

ARTICLE TROISIÈME.

De la divinité du Cantique des cantiques.

Théodore de Mopsueste a contesté l'autorité divine du Cantique des cantiques; les anabaptistes sont allés plus loin encore : ils l'ont rejeté comme un livre obscène; et Grotius et Voltaire, marchant sur leurs traces, ont prétendu y trouver les sens les plus révoltants. A ces erreurs et à ces impiétés nous répondons : 1° C'est une vérité de la foi chrétienne, que ce livre a été divinement inspiré à son auteur; 2° le Cantique étant, comme nous l'avons montré à l'article I, une pure allégorie, il n'y a rien qui soit indigne de l'inspiration divine. Ajoutons que l'objet unique de ce livre étant l'amour réciproque de Dieu et de son Église, objet le plus noble et le plus sublime, l'Esprit saint a certainement pu favoriser l'auteur de son divin secours. Quant aux obscénités qu'on a prétendu y découvrir, elles n'y sont réellement point; et ce n'est qu'à l'aide de fausses explications qu'on peut les y trouver. Il est vrai que Salomon décrit les parties du corps de l'épouse; mais, pour se convaincre qu'il ne l'a point fait de manière à violer les lois de la décence, il suffit de remarquer, 1° que la simplicité du langage est toujours en proportion avec la simplicité des mœurs, et que par conséquent un peuple simple parle simplement et sans détour. Ainsi le peuple hébreu, qui était incontestablement dans cet état de simplicité naturelle, ne s'offensait nullement de certaines descriptions qui frappent et blessent nécessairement notre imagination corrompue; 2° que, dans l'Orient, les hommes, ne vivant jamais avec les femmes, s'expriment très-librement entre eux, et ne connaissent point cette réserve que nécessite, chez les Occidentaux, le mélange

des deux sexes. Cette observation est aussi applicable aux femmes, qui, de leur côté, ne sont pas moins libres entre elles. De même que dans ces climats la nudité presque entière ne choque point les yeux ; de même aussi la plus grande liberté dans les expressions n'offense nullement les oreilles ; 3° que les descriptions qui nous paraissent trop libres ne sont pas mises dans la bouche de personnes étrangères, mais dans celle de l'époux et de l'épouse ou de ses compagnes, ce qui fait que le *décorum* est observé ; 4° enfin, que comme les personnages réels du Cantique sont DIEU et son Église, cette description des parties du corps devenait nécessaire pour exprimer les qualités ineffables de ces divins époux.

CHAPITRE CINQUIÈME.

DU LIVRE DE LA SAGESSE.

Observation préliminaire.

La Sagesse est un des livres deutéro-canoniques de l'Ancien Testament. « L'usage de l'Église, dit D. Calmet, a toujours donné aux livres attribués à Salomon le titre de *Livres sapientiaux*. Les pères les citent assez souvent sous le nom général de *Sagesse de Salomon*, et dans le langage ecclésiastique, le *livre de la Sagesse* comprend non-seulement tous les vrais ouvrages de ce prince, mais aussi l'Ecclésiastique, et celui que nous allons expliquer, qui, par un privilége particulier, a été nommé par excellence le *livre de la Sagesse*..... Quelques anciens le citent aussi sous le nom de *Panaretos*, c'est-à-dire trésor de toute vertu, ou recueil de toutes sortes d'instructions qui conduisent à la vertu. Et c'est dans ce sens que l'on doit prendre ici le nom de *sagesse*, comme synonyme à la religion, à la piété, à la crainte de DIEU, à la justice (1). »

ARTICLE PREMIER.

Du texte original et des versions du livre de la Sagesse.

1. Saint Jérôme et après lui tous les meilleurs critiques de ces derniers temps pensent que ce livre de la Sagesse a été écrit originairement en grec. Tout en effet dans le livre prouve qu'il a été composé en grec, et rien au contraire ne décèle une origine hébraïque. Ainsi non-seulement les termes, les tournures de phrases, le style, mais encore, pour nous servir de l'expression de Bossuet, *un certain goût sophistique, sage néanmoins et savant, tel qu'il était en vogue dans tout l'Orient et surtout à Alexandrie sous l'empire des rois macédoniens* (2),

(1) D. Calmet, *Préface sur le livre de la Sagesse.* — (2) Bossuet, *Préface sur le livre de la Sagesse*, § 1, trad. de M. Le Roi.

viennent à l'appui de notre sentiment. Enfin, jamais aucun écrivain n'a dit qu'il avait vu ou connu ce livre en hébreu, le traducteur lui-même n'en dit rien. Il était entièrement inconnu en cette langue à Joseph, à Philon, à Origène, à saint Jérôme (1).

2. La version latine que nous avons de la Sagesse est l'ancienne Vulgate, faite dès les premiers siècles de l'Église sur le grec, qu'elle suit littéralement. Il y a un grand nombre de variantes dans les exemplaires grecs, mais il y en a beaucoup plus encore dans les Bibles latines. La traduction arabe qui se lit dans la Polyglotte de Londres suit aussi le texte grec avec une grande fidélité. On ignore à quelle époque remonte son origine. La version syriaque imprimée dans la même Polyglotte rend plus fidèlement le sens du grec au commencement qu'à la fin.

ARTICLE DEUXIÈME.

Du sujet et de l'auteur du livre de la Sagesse.

1. Dans ce livre, composé de dix-neuf chapitres, et que les uns divisent d'une manière, les autres d'une autre, l'auteur se propose pour fin principale l'instruction des rois, des grands et des juges de la terre. Les neuf premiers sont consacrés à l'éloge de la sagesse. L'écrivain sacré décrit donc cette vertu par les heureux effets qu'elle produit; et pour mieux persuader ses lecteurs, il retrace le tableau des suites funestes de la folie (I-VI). Ici l'auteur, empruntant le rôle de Salomon, propose pour exemple ce prince même, au nom duquel il parle, et il expose les moyens par lesquels on peut acquérir la sagesse. Au chapitre IX commence une espèce de paraphrase de la prière que Salomon fit au Seigneur au commencement de son règne pour lui demander la sagesse (3 Reg. III, 6 et seq.); cette prière est continuée jusqu'à la fin du livre. Depuis le chapitre X jusqu'au XIX inclusivement, l'auteur s'attache à prouver par des exemples tirés de l'histoire sainte que ceux qui pratiquent la sagesse sont heureux, tandis que ceux qui s'en écartent, et surtout les idolâtres, éprouvent les effets terribles de la justice de DIEU.

2. Les sentiments sont encore très-partagés sur l'auteur de ce livre. Plusieurs pères et un grand nombre d'interprètes l'ont attribué à Salomon ; quelques anciens à Philon ; Grotius croit qu'il est d'un Juif qui l'a composé en hébreu depuis Esdras et avant le pontificat du grand prêtre Simon ; Corneille Lapierre soutient de son côté qu'il a été écrit primitivement en grec par un auteur, depuis le retour de la captivité de Babylone et vers le temps de Ptolémée Philadelphe ; Faber se déclare pour Zorobabel ; enfin quelques critiques admettent plusieurs

(1) Hieron. *Ep. ad Paulin. Prolog. Galeat.* et *Præf. in libr. Salom.*

auteurs. Aucune de ces opinions ne nous a paru solidement fondée ; c'est pourquoi nous répéterons volontiers avec D. Calmet : « Avouons que l'auteur du livre de la Sagesse est inconnu (1). »

CHAPITRE SIXIÈME.

DU LIVRE DE L'ECCLÉSIASTIQUE.

Observation préliminaire.

L'Ecclésiastique est aussi bien que la Sagesse un des livres deutéro-canoniques de l'Ancien Testament. Ce titre, que les Latins lui ont donné, est un mot grec qui signifie *livre en usage dans l'assemblée ou dans l'église*, c'est-à-dire livre qui instruit l'assemblée, de même qu'on a appelé *Ecclésiaste*, ou orateur qui instruit l'assemblée, le livre de Salomon désigné par les Hébreux sous le nom de Qôhéléth. Les Grecs appellent ce livre *Sagesse de Jésus, fils de Sirach*, ou simplement *Sagesse de Sirach*, ou bien *Panaretos de Jésus, fils de Sirach;* nom qui lui convient d'autant mieux qu'il descend dans des détails de morale que ne donne pas la Sagesse. Enfin on a aussi quelquefois cité ce livre comme les quatre précédents sous la dénomination de *Sagesse de Salomon*, parce que ces cinq ouvrages étaient réunis sous ce titre commun.

ARTICLE PREMIER.

Du texte original et des versions de l'Ecclésiastique.

1. Le livre de l'Ecclésiastique a été incontestablement composé en hébreu, car le traducteur grec le dit expressément dans le prologue qu'il a mis en tête de sa version. Ensuite saint Jérôme affirme de son côté qu'il a vu cet ouvrage en hébreu sous le titre de Meschâlîm (מְשָׁלִים) ou *Paraboles*. Enfin le texte grec lui-même porte les traces les plus évidentes de l'original hébreu sur lequel il a été composé. D'abord la diction est tellement hébraïque, qu'en la traduisant presque littéralement on obtient un hébreu pur et correct. De plus, il y a certaines étymologies qui ne peuvent s'expliquer et qui ne sont vraies que dans la langue hébraïque.

2. La plus ancienne version de l'Ecclésiastique est la version grecque, composée par le petit-fils de l'auteur, sous le règne de Ptolémée Évergète, comme il nous l'apprend lui-même dans la préface qu'on lit à la tête de son ouvrage (2). Or, cette version est pleine d'hébraïsmes et de locutions qui paraissent barbares par rapport au génie

(1) *Dissert. sur l'auteur du livre de la Sagesse*, à la fin. — (2) Il y a eu deux Ptolémée du surnom d'Évergète; nous pensons avec Jahn (*Introd.* § 219) qu'il s'agit ici du premier.

de la langue grecque. Nous avons de cette version deux éditions, l'une de Complute, l'autre dite Romaine ; il existe entre elles un grand nombre de variétés qui ont été recueillies dans les notes d'Hæschelius et de Drusius. — La version latine, qui est notre Vulgate, paraît très-ancienne, puisqu'elle a été citée par tous les anciens pères. Le style en est dur et souvent d'une grande obscurité. L'auteur y emploie certains termes particuliers qui lui sont propres, et qu'on trouve aussi dans le latin de la Sagesse ; ce qui ferait croire que c'est le même interprète qui a traduit ces deux livres. On remarque encore dans cette version un grand nombre d'additions. Quelquefois elle ne rend pas certains passages qui se trouvent dans le grec ; et la disposition des chapitres, depuis le verset 26 du chapitre xxx jusqu'au chapitre xxxvi, n'est pas la même que dans ce dernier texte, bien que l'ordre qu'elle suit paraisse beaucoup plus naturel. — Outre cette version latine, nous en avons une seconde composée sur le grec de l'édition Romaine par Nobilius Flaminius sous Sixte V, et autorisée par ce pape ; Bossuet l'appelle pour cette raison *version sixtine*, et la met dans son commentaire en parallèle avec la Vulgate. Quant aux différences qui existent entre les versions de l'Ecclésiastique, quelque nombreuses qu'elles puissent être, elles ne nuisent en rien à l'intégrité substantielle du texte. De même les additions et les gloses qu'on a pu y intercaler n'étant que de nouvelles traductions ou de simples explications de ce même texte, elles laissent encore intacts le fond et la substance du livre.

ARTICLE DEUXIÈME.

Du sujet et de l'auteur de l'Ecclésiastique.

1. L'Ecclésiastique se divise assez naturellement en trois parties. Dans la première, qui s'étend du chapitre i au chapitre xliii, l'auteur, imitant les Proverbes de Salomon, fait l'éloge de la sagesse, et trace des règles de conduite pour chaque âge, chaque sexe et chaque condition. Dans la seconde, qui comprend les chapitres xliv et suivants jusqu'au l inclusivement, il consacre un bel éloge aux patriarches, aux prophètes et aux autres personnages qui ont illustré le peuple hébreu. Enfin dans la troisième, c'est-à-dire dans le chapitre li qui termine le livre, et qui n'est qu'une espèce de péroraison, l'auteur exhorte ses lecteurs à l'amour de la sagesse.

2. Plusieurs anciens ont attribué ce livre à Salomon ; mais c'est tout à fait à tort ; car, outre que dans le prologue l'auteur est formellement nommé *Jésus*, et au ch. l, vers. 29, *Jésus*, *fils de Sirach*, il parle dans son livre de Salomon comme d'une personne différente de lui-même ; il parle aussi des rois ses successeurs, des prophètes qui ont vécu longtemps après lui ; enfin il nous découvre certains traits

de sa vie qui n'ont aucun rapport avec l'histoire de Salomon. Le sentiment généralement reçu parmi les interprètes anciens et modernes et le mieux fondé en raisons critiques, c'est que l'Ecclésiastique a été composé en hébreu par Jésus, fils de Sirach, et traduit en grec par son petit-fils. Mais à quelle époque florissait ce Jésus? c'est ce qu'on ne sait pas d'une manière bien certaine. Deux opinions seulement méritent quelque attention ; l'une qui place notre auteur sous le pontificat d'Éléazar, et sous le règne de Ptolémée Philadelphe, roi d'Égypte, l'autre qui le fait vivre au temps d'Onias III, fils de Simon II, sous le règne d'Antiochus Épiphane, roi de Syrie. Les partisans de la première opinion soutiennent en conséquence que le Ptolémée Évergète dont parle le traducteur grec dans sa préface est Évergète Ier; les défenseurs de la dernière veulent que ce soit Évergète II ou Physcon. Le premier sentiment nous a paru le plus probable.

CINQUIÈME SECTION.

INTRODUCTION PARTICULIÈRE AUX ÉVANGILES.

Notions préliminaires.

Le mot ***Évangile***, en grec Euanguelion (Εὐαγγέλιον), signifie ***bonne, heureuse nouvelle.*** On a donné ce nom à l'histoire de l'avénement, de la doctrine, des actions, de la mort et de la résurrection de Jésus de Nazareth, le Messie prédit par les prophètes, parce qu'elle nous annonce l'***heureuse nouvelle*** du salut des hommes et de leur rédemption par ce divin Sauveur. Les différents auteurs qui ont écrit cette histoire sont, en conséquence, appelés ***évangélistes.*** Chacun d'eux, en la rédigeant, a suivi sa méthode particulière ; de là cette locution consacrée de temps immémorial : ***l'Évangile de saint Matthieu, l'Évangile de saint Marc,***etc., ou bien ***l'Evangile selon saint Matthieu, l'Évangile selon saint Marc,*** etc. Les seuls Évangiles que l'Église chrétienne ait reçus comme authentiques sont celui de saint Matthieu, celui de saint Marc, celui de saint Luc et celui de saint Jean. Parmi les questions qui font l'objet de cette section, les unes demandent que nous examinions chaque Évangile en particulier, et les autres que nous les considérions sous un point de vue général.

CHAPITRE PREMIER.

DE L'ÉVANGILE DE SAINT MATTHIEU.

ARTICLE PREMIER.

De l'histoire de saint Matthieu.

Saint Matthieu, Juif d'origine, né en Galilée, était publicain ou receveur des impôts, état vil et méprisable chez ceux de sa nation. Saint Marc et saint Luc, qui rapportent sa conversion, ne l'appellent point Matthieu, mais Lévi, fils d'Alphée. J. D. Michaëlis et quelques autres modernes prétendent qu'il faut distinguer Matthieu le publicain de Lévi fils d'Alphée. Mais les raisons qu'ils allèguent en faveur de leur opinion ne nous ont point paru suffisantes pour nous faire abandonner le sentiment commun sur l'identité de Matthieu et de Lévi, sentiment d'ailleurs qui est appuyé sur des preuves solides (1). Quoi qu'il en soit, dès que Jésus-Christ eut dit à saint Matthieu de le suivre, il abandonna tout; mais avant de quitter sa maison il y fit un grand festin au Sauveur. Il n'y avait pas longtemps que saint Matthieu s'était mis à la suite de Jésus-Christ lorsque se fit l'élection des douze apôtres, parmi lesquels il est compté quelquefois le septième (Matth. x, 3) et quelquefois le huitième (Act. i, 23). Voilà à peu près tout ce que l'Évangile nous apprend de saint Matthieu. On ne trouve dans les monuments des deux premiers siècles rien qui nous fasse connaître les lieux où il exerça son ministère apostolique; il est cependant probable qu'après avoir écrit son Évangile, il alla prêcher aux Parthes, où, selon l'opinion la plus commune, il finit ses jours par le martyre.

ARTICLE DEUXIÈME.

Du texte original de l'Évangile de saint Matthieu.

L'opinion la plus répandue pendant longtemps parmi les protestants, c'est que saint Matthieu a composé son Évangile en grec; mais les catholiques ont toujours généralement soutenu que c'était en hébreu, ou plutôt en syro-chaldéen, qui était la langue usitée chez les Hébreux à cette époque. Ce dernier sentiment nous a paru en effet beaucoup plus probable. Voici nos motifs : 1° Telle est l'opinion de tous les pères, même les plus anciens et les plus savants. Et d'abord Papias, évêque d'Hiéraple, qui vivait au second siècle, dit l'avoir appris du prêtre Jean, encore plus ancien que lui (2). Saint Irénée, qui avait eu

(1) Voyez notre *Introd. hist. et crit.* t. v, p. 92. — (2) Voy. Papias apud Euseb. *Hist. Eccles.* l. iii, c. xxxix.

saint Polycarpe pour maître, assure aussi comme une chose constante que saint Matthieu avait écrit en hébreu (1). De plus, Eusèbe nous apprend que Pantène, chef d'une école à Alexandrie, vers la fin du second siècle, ayant fait une mission évangélique dans les Indes, y trouva l'Évangile de saint Matthieu écrit en hébreu, que l'apôtre saint Barthélemi y avait laissé, et saint Jérôme ajoute que saint Pantène l'apporta à Alexandrie (2). Origène dit avoir appris de la tradition des anciens que saint Matthieu avait écrit en hébreu ; et Eusèbe lui-même, après avoir cité les témoignages précédents sans donner à entendre qu'on pût les combattre, mais parlant aussi en son nom sur ce sujet et exprimant son propre sentiment, Eusèbe dit : « Matthieu, qui avait d'abord prêché aux Hébreux, leur donna, comme il se préparait à partir pour d'autres contrées, son Évangile, qu'il avait écrit dans leur langue natale (3). » Saint Épiphane était tellement dans cette persuasion, qu'il ne doutait pas que l'Évangile hébreu dont se servaient encore de son temps les nazaréens ne fût le véritable original de saint Matthieu. Saint Jérôme affirme aussi sans hésiter que cet évangéliste a écrit en hébreu, mais qu'on ne sait pas d'une manière certaine (*non satis certum est*) par qui son Évangile a été traduit en grec. Le même père ajoute aussitôt que l'original hébreu se conservait encore de son temps dans la bibliothèque de Césarée, et que les nazaréens de Bérée, ville de Syrie, lui avaient permis de le transcrire (4). Nous avons encore dans le troisième siècle, en faveur de notre sentiment, Dorothée ; dans le quatrième, saint Athanase, saint Cyrille de Jérusalem, saint Grégoire de Nazianze et saint Chrysostome ; de plus, saint Augustin, au cinquième siècle ; Théophylacte, au onzième ; Nicéphore Callixte, au quatorzième. — 2° Presque toutes les souscriptions ajoutées aux manuscrits grecs et aux versions de saint Matthieu témoignent la même chose ; il n'y en a peut-être pas une seule qui dise que son Évangile ait été écrit en grec. — 3° Pour contrebalancer une masse aussi imposante de témoignages, il faudrait des preuves tirées des caractères internes bien fortes et bien manifestes. Or nos adversaires seraient fort en peine d'en offrir une seule de cette nature ; et si toutefois ils parvenaient à en produire, une saine critique s'opposerait encore à ce qu'on renonçât à la tradition constante et universelle que nous venons de faire connaître, et forcerait

(1) Iren. *Adv. hæres.* l. III, c. I. — (2) Euseb. *Ibid.* l. V, c. X. Par le mot *Indes*, il faut entendre l'Arabie Heureuse, comme l'a déjà observé Tillemont dans ses Mémoires, et comme on l'a montré d'une manière bien plus claire encore depuis ce savant. — Hieron. *in Catalog. virorum illustr.* c. XXXVI. — (3) Orig. apud Euseb. *Hist. Eccl.* l. VI, c. XXV. Euseb. *Ibid.* l. III, c. XXIV. — (4) Epiphan. *Hæres.* XXIX, num. 9. Hieron. *Catalog.* c. III.

plutôt à conclure que saint Matthieu, outre un Évangile hébreu, a encore composé un Évangile grec : de manière qu'au lieu d'un original unique nous en aurions deux, ce qui, soit dit en passant, confirmerait l'authenticité de son Évangile.

ARTICLE TROISIÈME.

Du temps et du lieu où fut composé l'Évangile de saint Matthieu.

1. On ne saurait fixer d'une manière certaine l'époque à laquelle saint Matthieu a composé son Évangile. Un sentiment assez commun et que nous regardons comme plus probable, est que cet évangéliste a écrit environ huit ans après l'ascension du Sauveur ou l'an 41. C'est en effet cette date que portent plusieurs manuscrits grecs, et que donnent aussi Théophylacte, Euthymius et d'autres écrivains plus modernes; mais saint Irénée en recule la composition jusqu'au temps où saint Pierre et saint Paul évangélisaient à Rome; ce qui ne peut être plus tôt que l'an 61. Enfin Hug la reporte jusqu'au commencement du siége de Jérusalem; mais son opinion n'a aucun fondement solide.

2. Quant au lieu où l'Évangile de saint Matthieu a été écrit, il n'y a pas de doute que ce ne soit la Palestine : la tradition en fait foi, et tous les caractères intrinsèques le disent plus clairement encore. L'auteur, en effet, y rapporte les usages civils et religieux des Juifs sans les expliquer; il y parle des villes et des lieux sans en fixer la position topographique, preuve évidente qu'il écrit en Judée et pour des lecteurs qui étaient parfaitement informés de toutes ces circonstances. Aussi saint Marc et saint Luc, qui ont écrit hors de la Palestine, font-ils tout autrement. Hug et plusieurs autres modernes ont prétendu, il est vrai, que saint Matthieu avait composé son Évangile pour les Juifs hellénistes et non point pour ceux de la Palestine; mais c'est là une assertion purement gratuite, et qu'on est par conséquent en droit de rejeter.

ARTICLE QUATRIÈME.

Du but et du plan de l'Évangile de saint Matthieu.

1. On pense généralement et avec raison que saint Matthieu, en écrivant son Évangile, a eu principalement en vue de prouver aux Juifs que Jésus-Christ était le vrai Messie, fils de David, né d'une vierge, annoncé par les prophètes, et que c'est la raison pour laquelle il a cité plus de passages de l'Ancien Testament que tous les autres évangélistes. Notre évangéliste décrit donc tour à tour le Sauveur tantôt comme opérant des miracles, comme législateur épurant la loi de ce qu'elle avait d'étranger, montrant le but élevé de tous ses préceptes, ne la détruisant pas, mais l'accomplissant et la perfectionnant; enfin, il nous le

montre encore comme docteur enseignant les hommes par des similitudes et des paraboles. Le Messie qu'il décrit n'est pas sans doute le Messie temporel des Juifs; mais ce n'est pas non plus le Messie tout spirituel de saint Jean. Saint Matthieu le considère comme vivant sur la terre, tandis que saint Jean s'élève comme un aigle jusqu'au plus haut des cieux pour nous décrire son origine éternelle; c'est dans ce sens que les pères ont appelé l'Évangile de saint Matthieu l'Évangile *corporel* et celui de saint Jean l'Évangile *spirituel*.

2. Un examen attentif de l'Évangile de saint Matthieu montre clairement que le dessein particulier de notre évangéliste a moins été de raconter d'une manière complète l'histoire de Jésus-Christ que de prouver aux Juifs, en la racontant, que ce Jésus était le Messie. D'où il résulte que cet Évangile est un traité dogmatique ou de simples mémoires sur la vie de Jésus-Christ, plutôt qu'une histoire écrite selon toutes les règles, et qu'il ne faut pas le prendre pour guide dans l'arrangement chronologique des faits évangéliques.

CHAPITRE DEUXIÈME.

DE L'ÉVANGILE DE SAINT MARC.

ARTICLE PREMIER.

De l'histoire de saint Marc.

Saint Marc, s'il faut en juger par son style, était Juif d'origine. On croit avec assez de fondement qu'il ne fut converti qu'après la résurrection de Jésus-Christ, par la prédication des apôtres; qu'il fut disciple et interprète de saint Pierre, et que c'est le même Marc que ce prince des apôtres, dans sa première épître (v, 13), appelle son fils, apparemment parce qu'il l'avait engendré à la foi en Jésus-Christ. Mais une question difficile, c'est de savoir si saint Marc l'évangéliste est le même que Jean Marc, connu dans les Actes comme fils d'une femme de Jérusalem nommée Marie, chez laquelle l'apôtre saint Pierre, délivré de prison par un ange, se retira, et trouva les fidèles assemblés priant pour sa délivrance (Act. xii, 12). Saint Jérôme, Victor d'Antioche et beaucoup de critiques de ces derniers temps, parmi lesquels nous pouvons citer Lardner, Michaëlis, Marsh, Hug, Olshausen, confondent ces deux personnages, tandis que Baronius, Grotius, Tillemont et une infinité d'autres écrivains, les distinguent formellement. Les raisons qu'on allègue de part et d'autre sont également spécieuses; nous pencherions cependant plus volontiers pour le sentiment de ceux qui soutiennent l'identité des personnes. Le nom de Marc n'est pas hébreu; peut-être que c'était un surnom romain que l'évangéliste avait pris, suivant un usage

assez commun à son époque. C'est une tradition ancienne et constante que saint Marc a été fondateur de l'église d'Alexandrie. Quant aux circonstances de sa vie et de sa mort rapportées dans ses actes et par des auteurs récents, elles sont incertaines ou fabuleuses.

ARTICLE DEUXIÈME.

Du texte original de l'Évangile de saint Marc.

Que saint Marc ait écrit en grec, c'est un sentiment généralement reçu et que nous regardons comme incontestable. D'abord les anciens docteurs qui ont remarqué comme une chose particulière que l'Évangile de saint Matthieu avait été originairement composé en hébreu, c'est-à-dire en syro-chaldaïque, n'ont fait aucune remarque semblable sur celui de saint Marc; ce qui prouve clairement que dans leur opinion le livre de cet évangéliste avait été primitivement écrit en grec comme les autres livres du Nouveau Testament. Saint Jérôme et saint Augustin, en particulier, ont affirmé de la manière la plus expresse que tous les livres du Nouveau Testament, à l'exception de l'Évangile de saint Matthieu et de l'Épître de saint Paul aux Hébreux, avaient été composés originairement en grec (1). En second lieu, on peut dire que le style même, par les nombreux grécismes qu'il contient, décèle un original grec. Cependant quelques critiques modernes, et surtout Baronius, ont prétendu que saint Marc avait écrit en latin; mais les raisons sur lesquelles ils se fondent ne sauraient trouver grâce aux yeux d'une saine critique.

ARTICLE TROISIÈME.

Du temps et du lieu où fut composé l'Évangile de saint Marc.

1. Il n'y a rien de bien certain sur la date de l'Évangile de saint Marc, elle dépend de celle de saint Matthieu, qui, d'après le sentiment de toute l'antiquité, a écrit le premier. Si saint Matthieu n'a pas composé son Évangile avant l'an 61, comme le prétend saint Irénée, saint Marc aura pu écrire vers l'an 66, et après la mort de saint Pierre et de saint Paul, comme le dit encore le même saint docteur. Mais si saint Matthieu, au contraire, a écrit l'an 41 (voyez un peu plus haut, page 458), saint Marc aura pu écrire la quatrième année de l'empire de Claude, comme porte la Chronique d'Eusèbe. Et comme Eusèbe nous apprend que saint Marc partit aussitôt pour Alexandrie, où il porta son Évangile, cet Évangile n'a pu être écrit plus tard que cette époque.

2. On n'est guère plus certain du lieu où saint Marc a composé son

(1) Hieron. *Præf. in quatuor Evang. ad Damas.* August. *De consensu Evang.* l. I, c. II.

Évangile. Papias et la plupart des pères disent expressément ou supposent que ce fut à Rome, et à la prière des chrétiens de cette ville. Cette opinion se trouve confirmée par les caractères internes du livre même; il semble au moins qu'il est permis de le conclure de certaines explications qui paraissent n'être ajoutées que pour des hommes étrangers à la Palestine (vii, 2, 11; xii, 42; xv, 39). Cependant saint Chrysostome, dans sa première homélie sur saint Matthieu, dit que c'est en Égypte et pour les chrétiens de ce pays que saint Marc composa son Évangile; mais le saint docteur ne s'appuie sur aucune preuve autre que l'opinion (λέγεται). R. Simon pense qu'on pourrait facilement concilier ce sentiment avec celui des autres pères, en disant que saint Marc a donné aux fidèles de Rome son Évangile en qualité d'interprète de saint Pierre, qui prêchait dans cette grande ville, et qu'il l'a aussi donné ensuite aux premiers chrétiens d'Égypte en qualité d'apôtre ou d'évêque (1). Dupin traitant la même question dit : « Il semble qu'on pourrait accorder cette contradiction, en disant que saint Marc fit son Évangile à Rome peu de temps avant la mort de saint Pierre, que cet apôtre l'approuva; et qu'après sa mort étant sorti de Rome, il le porta et le publia en Égypte. De cette sorte on accorde tous les auteurs, en supposant que saint Marc n'est venu à Alexandrie qu'après la mort de saint Pierre, c'est-à-dire en 66, et qu'il n'est mort qu'en 67 ou 68. Ce que saint Irénée dit, qu'il n'a publié son Évangile qu'après la mort de saint Pierre, se trouvera aussi véritable, parce que, quoiqu'il l'eût fait peu de temps avant la mort de cet apôtre, il ne fut néanmoins rendu public que quelque temps après (2). »

ARTICLE QUATRIÈME.

Du but et du plan de l'Évangile de saint Marc.

1. Le but que saint Marc s'est proposé en composant son Évangile se montre clairement à chaque page. En lisant en effet le récit des œuvres de la puissance divine de Jésus de Nazareth, récit qui fait le fond de presque tous ses chapitres, il est impossible de ne pas reconnaître que l'évangéliste a voulu prouver que ce même Jésus était le maître souverain de toutes choses.

2. Plusieurs critiques pensent que saint Marc a eu sous les yeux l'Évangile de saint Matthieu quand il a composé le sien; parce qu'il le suit presque toujours pas à pas dans le récit des événements; ce qui sans doute a fait dire à saint Augustin qu'il paraissait n'être que le

(1) R. Simon, *Hist. crit. du N. T.* ch. x. — (2) Ellies Dupin, *Dissert. prélim. sur la Bible*, l. ii, ch. ii, § iv.

copiste et l'abréviateur (*pedissequus et breviator*) de saint Matthieu (1). Cependant on aurait tort de prendre trop à la lettre ces paroles; car sur plusieurs points il se montrait plutôt réviseur qu'abréviateur; et c'est pourquoi après avoir soumis son livre à une analyse rigoureuse, Hug, un des critiques dont nous parlons, en a conclu qu'il disposait les événements dans un meilleur ordre chronologique; qu'il ajoutait et développait davantage certaines circonstances de ses récits; qu'il y avait ajouté aussi plusieurs faits, et qu'il en avait même passé sous silence quelques-uns assez importants (2).

CHAPITRE TROISIÈME.

DE L'ÉVANGILE DE SAINT LUC.

ARTICLE PREMIER.

De l'histoire de saint Luc.

Saint Luc était d'Antioche, où il exerçait la médecine. Parmi les commentateurs, les uns le regardent comme un Juif helléniste, parce qu'il cite toujours l'Ancien Testament d'après la version des Septante; les autres comme un gentil converti, parce que saint Paul paraît le distinguer des Juifs (Coloss. IV, 10-12, 14). Quelques-uns ont prétendu qu'il a été un des soixante-douze disciples, ce que les détails où il entre par rapport à leur mission semblent confirmer; mais dans ce cas il ne devrait pas se distinguer des témoins oculaires, comme il paraît le faire dans son prologue, où il dit expressément : *Sicut tradiderunt nobis qui ab initio ipsi viderunt, et ministri fuerunt sermonis* (Luc. I, 2). On n'a aucune preuve qu'il ait jamais été peintre. Il paraît assez probable que notre évangéliste n'est pas le même personnage que Lucius, dont parle saint Paul dans son Épître aux Romains (XVI, 21); car, outre que le nom est différent, saint Luc n'était pas avec saint Paul lorsque cet apôtre écrivit son Épître aux Romains (3). Compagnon fidèle de saint Paul, de ses voyages comme de ses fers, saint Luc le suivit à Rome. Quoiqu'il ait pu connaître le grand Apôtre à Antioche, sa ville natale, cependant ce ne fut que quand saint Paul passa de Troade en Macédoine qu'il l'accompagna dans ses voyages. Ce n'est en effet que depuis ce moment qu'il emploie dans sa narration la première personne du plu-

(1) August. *De consensu evang.* l. I, c. II. — (2) L'hypothèse des critiques qui pensent que saint Marc avait sous les yeux l'Évangile de saint Matthieu quand il a composé le sien, est sujette à bien des difficultés, et elle n'est pas absolument nécessaire pour expliquer les concordances et les discordances de ces deux Évangiles. — (3) Tout le monde cependant ne convient pas de cela. Voyez D. Ceillier, *Hist. générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, t. I, p. 358.

riel, *nous cherchâmes, nous passâmes.* Saint Luc mourut dans un âge très-avancé; mais il n'y a rien de certain sur les lieux de sa prédication, et on ne sait pas davantage où et comment il a fini ses jours.

ARTICLE DEUXIÈME.

Du temps et du lieu où fut composé l'Évangile de saint Luc.

1. Il est très-difficile de déterminer au juste l'époque à laquelle saint Luc a composé son Évangile. La plupart des manuscrits grecs portent qu'il fut écrit la quinzième année après l'ascension de Jésus-Christ, c'est-à-dire l'an 48 de l'ère chrétienne; mais nous pensons plus volontiers avec Estius et Grotius qu'il a été composé vers le même temps où finit l'histoire des Actes, c'est-à-dire vers l'an 63 de Jésus-Christ (1). En effet, le livre des Actes ne fait qu'un même ouvrage avec l'Évangile de saint Luc, dont il est la seconde partie; or, l'histoire des Actes finit vers l'an 63, c'est-à-dire à la deuxième année de la captivité de saint Paul. Ajoutons que ces deux ouvrages étant étroitement liés ensemble, et adressés au même personnage, que tout suppose être un Romain distingué, il y a toute apparence qu'ils sont le fruit du séjour de saint Luc à Rome, et que, par conséquent, il n'y a pas eu un long intervalle entre la composition de l'un et de l'autre.

2. La question du lieu dans lequel saint Luc a composé son Évangile présente plus de difficultés encore. D'un côté, un grand nombre de critiques pensent que ce fut dans l'Achaïe; de l'autre, quelques manuscrits portent le nom de Rome. De là vient que le savant Hug n'essaye pas même une conjecture sur ce point.

ARTICLE TROISIÈME.

Du but et du plan de l'Évangile de saint Luc.

1. Dans le prologue de son Évangile, saint Luc expose le motif qui l'a engagé à écrire; de manière que si nous avions le vrai sens de ce prologue, nous pourrions connaître le but particulier qu'il s'est proposé en écrivant; mais, comme il est assez amphibologique, chaque interprète a tâché de l'expliquer conformément au dessein qu'il prête au saint évangéliste. Quant à nous, nous croyons qu'on peut le traduire et l'expliquer ainsi : « Comme plusieurs ont entrepris de donner sur les événements qui sont entièrement certains pour nous (chrétiens), une histoire suivie et conforme aux récits que nous en ont faits ceux qui, dès le commencement, les ont vus de leurs propres yeux et qui ont été les ministres de la parole (de Dieu), j'ai cru, excellent Théophile, qu'après

(1) Estius *in 2 Cor.* VIII. Grotius, *Præf. in Luc.*

avoir été exactement informé de toutes ces choses depuis le commencement, je devais, moi aussi, t'en représenter par écrit toute la suite, afin que tu reconnaisses la certitude des vérités qui t'ont été annoncées (Luc. I, 1-4). » Or, ce prologue prouve clairement, ce semble, que saint Luc a écrit son Évangile à l'occasion de plusieurs histoires des faits évangéliques composées par différents auteurs, d'après ce qu'ils avaient appris de ces faits, soit de vive voix, soit par les relations écrites des témoins oculaires et autres ministres de l'Évangile. Ainsi, il a voulu opposer à ces histoires, rédigées par des écrivains sans autorité et qui pouvaient n'être pas assez exacts, son Évangile, qu'il tenait de saint Paul et des apôtres, témoins fidèles et sûrs des faits qu'il raconte. Mais en examinant son livre sous un point de vue général, on peut dire que son dessein est de prouver, par l'ensemble des faits et par toutes les circonstances de la vie de Jésus de Nazareth, que ce même Jésus est le véritable Sauveur de tous les hommes.

2. Saint Luc fait profession d'une grande exactitude; c'est pour cela qu'il remonte jusqu'à l'origine des faits évangéliques, jusqu'à la naissance de saint Jean-Baptiste et de Jésus-Christ, et qu'il rapporte les choses dans l'ordre où elles se sont passées. *Accurate, a principio, ex ordine*, telles sont les qualités de son récit; et il prétend qu'il va donner à Théophile une pleine assurance des choses dont il a été instruit quand il est devenu chrétien. Les sources où notre évangéliste a puisé son histoire sont sans doute ces premières relations dont nous venons de parler, mais dans lesquelles il a su distinguer le vrai du faux, le certain de l'incertain; il a pu mettre encore à profit les communications qu'il avait eues avec la sainte Vierge, les mémoires de famille des parents de saint Jean-Baptiste et de Marie, mais surtout les instructions de l'apôtre saint Paul, dont il était disciple et compagnon, et qui a été considéré dans l'antiquité comme le principal auteur de son Évangile. Voici, selon Hug, le plan du travail de saint Luc. D'abord notre évangéliste a connu les écrits des deux premiers, car plusieurs de leurs passages se trouvent littéralement dans son propre Évangile (1). Il les suit également tous deux dans la doctrine et les paroles de Jésus-Christ; mais quand il s'agit d'établir l'ordre des faits et de bien préciser des circonstances particulières, il s'attache préférablement à saint Marc, qu'il surpasse même sur ce point. Il ajoute, par exemple, dans le récit de la passion, que l'un des deux criminels crucifiés avec le Sauveur reprocha à l'autre les

(1) Griesbach, Theile, Saunier, De Wette, Meyer, etc., prétendent que c'est saint Marc qui a écrit d'après saint Luc; ce qui est contraire au sentiment de saint Irénée et des autres anciens. Voy. Hug, *Einleit. Th.* II, § 35, et comparez ce que nous avons dit plus haut (pag. 462, note 2) sur l'hypothèse de ce savant critique.

injures qu'il adressait au Seigneur innocent (XXIII, 39, 40), qu'il y avait deux anges au sépulcre (XXIV, 4). Quand un événement est suffisamment détaillé dans saint Matthieu, il se contente, comme saint Marc, de l'abréger ou de le supposer dans sa narration. Il rétablit tous les faits omis par saint Marc et les place dans l'ordre convenable; et s'il en a passé quelques-uns sous silence, c'est sans doute qu'il ne connaissait pas le temps auquel ils avaient eu lieu, ou bien qu'ils n'entraient pas dans le plan qu'il s'était proposé. Mais s'il a omis plusieurs faits rapportés par ses devanciers, il nous en a transmis plusieurs sur lesquels ils ont eux-mêmes gardé un profond silence. Ainsi, outre la naissance de saint Jean-Baptiste (I, 5-25), l'annonciation de l'ange à Marie (I, 26-80), toutes les circonstances de la naissance de JÉSUS-CHRIST (II, 1-20), sa vie à Nazareth et sa présentation au temple (II, 22-52); quelques autres événements contenus dans les chapitres IX-XVIII, ne sont rapportés que par lui seul.

CHAPITRE QUATRIÈME.

DE L'ÉVANGILE DE SAINT JEAN.

ARTICLE PREMIER.

De l'histoire de saint Jean.

Saint Jean, frère de Jacques le Majeur, né à Bethsaïde, ville de Galilée, de Zébédée et de Salomé (Matth. XXVII, 56, et Marc. XV, 40), était pêcheur. Très-jeune encore, il fut admis par JÉSUS-CHRIST au nombre de ses disciples; aussi vécut-il longtemps après la mort de son divin maître. JÉSUS-CHRIST lui avait donné, ainsi qu'à son frère, le nom de *Boanergès*, c'est-à-dire *fils du tonnerre* (Marc. III, 17). Il fut le disciple bien aimé du Sauveur, et c'est ainsi qu'il parle de lui-même (XIII, 23; XIX, 26; XX, 2; XXI, 20). Il fut présent à la transfiguration avec Jacques son frère et Pierre (Matth. XVII, 1); avec ces mêmes disciples, il accompagna JÉSUS-CHRIST dans le jardin de Gethsémani, au pied de la montagne des Oliviers (Matth. XXVI, 37); avec Marie, il le suivit sur la montagne du Calvaire; là, le Sauveur, du haut de la croix sur laquelle il allait mourir, le recommanda à sa mère, en lui recommandant à lui-même cette sainte femme (XIX, 26-27). Depuis ce moment saint Jean la prit chez lui. Il établit plusieurs églises dans l'Asie-Mineure, et les gouverna longtemps en paix, jusqu'à ce que, pendant la persécution de Domitien, d'autres disent sous Néron, il fut conduit à Rome, et, suivant le témoignage de Tertullien, que suit saint Jérôme (1), plongé dans une chau-

(1) Tertull. *Præscript.* c. XXXVI. Hieron. l. I *contra Jovinian.*

dière d'huile bouillante, d'où il sortit sain et sauf. Il fut ensuite relégué dans l'île de Patmos (1). Rappelé de son exil, il revint à Éphèse, où, suivant Polycrate, saint Irénée, Tertullien, Eusèbe, saint Jérôme, saint Ambroise, saint Chrysostome, le concile d'Éphèse, et tous les anciens auteurs ecclésiastiques, il mourut et fut enterré, dans la troisième année de l'empire de Trajan, c'est-à-dire l'an 101 de l'ère vulgaire, âgé d'environ cent ans.

ARTICLE DEUXIÈME.

Du temps et du lieu où fut composé l'Évangile de saint Jean.

1. On croit assez généralement que saint Jean a écrit après les trois autres évangélistes; c'est le sentiment unanime des anciens (2). Mais à quelle époque précisément le saint apôtre a-t-il écrit son livre évangélique? C'est une question sur laquelle on est fort partagé. Cependant le sentiment le plus commun parmi les chronologistes est celui qui en fixe la composition vers l'an 98 de Jésus-Christ, la première année du règne de Trajan, soixante-cinq ans après l'ascension du Sauveur. Les manuscrits varient; mais on convient généralement que saint Jean l'écrivit dans un âge fort avancé.

2. La question du lieu se confond presque avec celle du temps. Quelques anciens et plusieurs modernes ont pensé que saint Jean avait écrit son Évangile dans l'île de Patmos, lorsqu'il y était exilé; mais l'opinion la plus généralement reçue veut que ce soit à Éphèse, après son retour de l'exil. Un passage de la Synopse attribuée à saint Athanase semble concilier ces deux opinions : « L'Évangile de saint Jean, dit l'auteur de cet ouvrage, a été composé par l'apôtre chéri du Seigneur quand il était en exil dans l'île de Patmos; et il a été publié à Éphèse par Caïus, l'ami et l'hôte des apôtres. »

ARTICLE TROISIÈME.

Du but et du plan de l'Évangile de saint Jean.

1. Saint Jean paraît avoir eu plusieurs motifs de composer son Évangile. D'abord les fidèles d'Asie, désirant vivement avoir par écrit ce qu'il leur avait enseigné de vive voix, lui firent à ce sujet des instances auxquelles il ne pouvait résister. Secondement, il était tout naturel que le saint apôtre cherchât à réfuter les erreurs de Cérinthe et d'Ebion, qui niaient la divinité du Verbe. Troisièmement, il voulait laisser à l'Église un corps plus complet de l'histoire et de la doctrine du Sauveur, et qui fût le supplément des trois premiers Évangiles; et, en effet, dans

(1) Euseb. *Hist. Eccl.* l. III, c. XVIII. — (2) Euseb. *Hist. Eccl.* l. III, c. XXIV.

les dix-sept premiers chapitres du sien, il n'y a presque que les vingt et un premiers versets du chapitre VI qui lui soient communs avec les autres évangélistes (1).

2. Si l'on rapproche l'Évangile de saint Jean des trois autres, dit encore Hug, on voit qu'à l'exception de quelques faits qu'il répète, il suppose suffisamment connus ceux que contiennent les trois premiers Évangiles, et qu'il rapporte un grand nombre d'actions et de paroles de Jésus-Christ, ainsi que des détails omis par ses devanciers, tels que l'histoire des premiers temps de la prédication de Jésus-Christ jusqu'à la captivité de saint Jean-Baptiste ; diverses circonstances de la passion, de la mort et de la résurrection du Sauveur. Il passe sous silence, entre autres événements, l'histoire de ce démon qui confesse la divinité de Jésus-Christ dans la synagogue de Capharnaüm ; de ceux du pays des Géraséniens, à qui est arraché le même aveu, événements dont il avait été témoin lui-même (Matth. VIII, 29 ; Marc. I, 29 ; V, 7-37 ; Luc. VIII, 28-51) ; il suppose également connue la transfiguration de Jésus-Christ, à laquelle il avait aussi assisté (Matth. XVII, 1. Luc. IX, 28) ; il ne dit rien du baptême du Sauveur, de sa déclaration devant Caïphe, de la confession de saint Pierre, etc. Or, ce plan et cette marche de saint Jean ne peuvent s'expliquer d'une manière satisfaisante qu'en supposant que tous ces faits étant déjà rapportés dans les Évangiles authentiques et très-connus de ceux pour qui il écrivait, il n'a pas voulu les répéter, aimant mieux s'attacher uniquement à ce que les autres évangélistes avaient omis. C'est par le même principe qu'il ne rapporte pas tous les préceptes de morale du sermon sur la montagne écrits par saint Matthieu et saint Luc, se bornant à montrer que cette morale est divine, en établissant l'origine céleste et éternelle de son législateur (2). « Les différences qui distinguent le but et le plan de saint Jean de ceux des autres évangélistes, dit Cellérier (3), ont dû nécessairement entraîner d'assez grandes diversités dans la forme... Il ne faut pas y chercher ce *commencement*, ce *milieu*, cette *fin*, qu'on demande d'ordinaire à un récit : il ne commence pas par la naissance de Jésus-Christ ; il passe d'un sujet à un autre, en omettant parfois les intermédiaires. Il raconte avec détail plusieurs des derniers événements du ministère du Sauveur, mais il ne termine pas son histoire d'une manière régulière, et il reprend de nouveau son récit (XXI), après l'avoir déjà comme achevé (XX, 30, 31). »

(1) Ces différents motifs ont été allégués par les pères de l'Église ; voyez Clem. Alex. *apud*. Euseb. *Hist. Eccl.* l. VI, c. XIV, et Euseb. l. III, c. IV. Hieron. *De vir. illustr.* et *Prolog. in Matth.* Epiphan. *Hæres.* LI. Voyez un peu plus haut, p. 462, note 2. — (2) Voy. Hug. *Einleit. Th.* II, § 55, 56, et notre note 2, pag. 462. — (3) J. E. Cellérier, *Introd. au N. T.* pag. 320.

CHAPITRE CINQUIÈME.

DE L'AUTHENTICITÉ DES ÉVANGILES.

Comme l'authenticité des Évangiles détruit de fond en comble l'interprétation mythique du Nouveau Testament, les partisans de ce système aussi faux que dangereux se trouvent forcés par là même de la combattre. Parmi ces critiques hardis et téméraires se trouve le docteur Strauss, dont l'ouvrage, soit dit en passant, est bien loin de mériter la célébrité qu'il a obtenue. Pour nous, fortement convaincu que ces écrits sacrés sont véritablement l'œuvre des auteurs dont ils portent le nom, nous établissons comme exprimant une vérité incontestable la proposition suivante :

PROPOSITION.

Nos quatre Évangiles sont authentiques.

Cette proposition se prouve par la tradition, l'examen du livre lui-même, et l'impossibilité que nos Évangiles aient jamais été faussement supposés ; ou, pour nous servir des expressions consacrées, par les preuves extrinsèques, intrinsèques et indirecte.

I. Preuves extrinsèques. La tradition prouve qu'un livre est authentique, quand une suite de témoignages non interrompue, et qui remonte jusqu'à l'origine même de ce livre, se rapporte réellement au temps et à l'écrivain auquel on l'attribue. Or, c'est un avantage qu'on ne saurait légitimement contester à nos quatre Évangiles ; et les adversaires que nous combattons ici sont forcés d'avouer eux-mêmes qu'ils étaient unanimement reçus par les chrétiens au commencement du troisième siècle de l'Église. Cet aveu, comme on le voit, rend tout à fait inutile la discussion des auteurs ecclésiastiques qui ont écrit dans les troisième et quatrième siècles. Ainsi nous pouvons nous borner aux deux premiers ; mais comme les témoins que nous avons à invoquer dans cette période appartiennent à trois classes différentes, c'est-à-dire que les uns sont catholiques, les autres hérétiques, d'autres enfin païens ou ennemis du christianisme, nous allons les produire en suivant par ordre chacune de ces classes, et en commençant par ceux du second siècle.

1. Il n'est pas difficile de produire parmi les écrivains catholiques des deux premiers siècles plusieurs témoins irrécusables de l'authenticité de nos quatre Évangiles. D'abord saint Irénée, digne représentant de la foi dans les Gaules, dit que les apôtres et leurs disciples ayant prêché d'abord l'Évangile, l'ont consigné dans leurs écrits pour servir de colonne et de fondement à notre foi (1). Il fait immédiatement après l'énu-

(1) Iren. *Adv. hæres.* l. 1, c. 1, p. 173, édit. D. R. Massuet.

mération de nos quatre Évangiles dans l'ordre où nous les avons encore aujourd'hui (1). Ailleurs, il affirme que ces quatre Évangiles sont si certains, que les hérétiques eux-mêmes leur rendent témoignage, et qu'ils s'efforcent d'établir sur leur autorité leurs fausses doctrines (2). Enfin notre savant père compare les quatre Évangiles aux quatre points cardinaux du monde, aux quatre vents qui soufflent partout l'air pur de la vie éternelle, enfin aux quatre chérubins qui environnaient l'arche d'alliance (3).

En Afrique, Tertullien, contemporain de saint Irénée, nous affirme de la manière la plus expresse que nos quatre Évangiles ont été admis de tout temps dans l'Église et qu'ils remontent jusqu'aux temps apostoliques : il dit de plus qu'ils ont été composés ou par les apôtres ou par leurs disciples ; c'est-à-dire par saint Matthieu et saint Jean, apôtres, par saint Luc, disciple de saint Paul, et saint Marc, disciple et interprète de saint Pierre. Il dit encore que ces Évangiles ont en leur faveur le témoignage non-seulement des églises apostoliques, mais de toutes celles qui leur sont unies par le sceau d'une même foi ; enfin que ces quatre Évangiles nous viennent des apôtres (4).

Saint Clément d'Alexandrie, contemporain de Tertullien et de saint Irénée, et qui représentait la foi chrétienne de l'église d'Égypte, parle de la collection de nos quatre Évangiles comme généralement admise dans l'Église, et il les cite dans ses ouvrages comme autant d'écrits dont l'autorité est hors du plus léger doute. Or, ce père a eu occasion de s'entretenir comme saint Irénée avec des docteurs anciens qui étaient aussi disciples des apôtres, et c'est d'après leur autorité qu'il reconnaissait l'authenticité de nos quatre Évangiles (5).

Dans le même temps et même un peu plus tôt florissait Théophile, évêque d'Antioche, et qui à ce titre devait connaître la foi de toutes les églises de Syrie, dont Antioche était la métropole ; Théophile, disons-nous, dans son ouvrage adressé à Autolycus, ouvrage qui est une défense de la religion chrétienne, rapporte plusieurs passages du Nouveau Testament, et en particulier des Évangiles de saint Luc, de saint Jean et de saint Matthieu ; et s'il n'allègue aucun témoignage tiré de saint Marc, c'est, selon la judicieuse remarque d'Olshausen, que cet évangéliste contient peu de choses qui ne se lisent point dans les trois autres, et que d'ailleurs on trouve rarement cités les quelques traits qui lui sont exclusivement propres (6). Ajoutons qu'indépendamment de ces citations, Théophile a composé sur ces divins livres un commentaire

(1) Iren. *Adv. hæres.* l. I, c. I, p. 174.—(2) *Ibid.* l. III, c. XI, p 189. — (3) *Ibid.* p. 190. — (4) Tertull. *Adv. Marcion.* l. IV, c. II et V. — (5) Clem. Alex. *Strom* l. I, p. 407, 409, édit. Potter. — (6) Theoph. *ad Autolycum*, l. II, n. 13, 22 ; l. III, n. 13, 14.

que saint Jérôme atteste avoir lu (1), et même dans un autre endroit, il rapporte l'explication de la parabole de l'économe infidèle (Luc. I, 1 et suiv.) donnée par cet évêque (2).

Mais un témoignage important et plus ancien que tous ceux qui viennent d'être rapportés, dit Olshausen, nous vient de l'autre partie du monde, c'est-à-dire de l'Italie, et indubitablement de l'Église romaine. Ce témoignage nous est fourni par le catalogue des livres sacrés que Muratori nous a fait connaître et qu'il a trouvé dans un manuscrit de la bibliothèque de Milan, manuscrit qui paraît avoir mille ans d'antiquité. Ce catalogue est si remarquable et si particulier, qu'il porte en lui-même la preuve de son authenticité, et il n'y a point de doute qu'il ne renferme le canon d'une très-ancienne église. Il remonte au moins au second siècle ; car celui qui l'a dressé dit que le livre d'Hermas a été composé de son temps sous le pontificat du pape Pie I, ce qui fait remonter le catalogue au moins au pontificat d'Anicet, successeur de Pie I, qui visita saint Polycarpe. Or, ce catalogue contient nos quatre Évangiles (3).

Les monuments historiques prouvent, comme on le voit, que nos quatre Évangiles étaient reçus parmi les chrétiens dans la seconde moitié du deuxième siècle ; et quand nous disons parmi les chrétiens, nous l'entendons de toutes les églises chrétiennes du monde, puisque ces monuments embrassent les Gaules, l'Asie-Mineure, l'Italie, l'Afrique et la Syrie. Mais une tradition qui était aussi générale et aussi unanime dans la seconde moitié du deuxième siècle, a dû nécessairement prendre naissance longtemps auparavant, et elle suppose aussi incontestablement que la formation du canon évangélique remonte à une plus ancienne époque. D'où il résulte que quand bien même nous ne pourrions trouver aucune trace de l'existence de ces écrits sacrés dans la première moitié du second siècle, nous serions suffisamment fondés à l'admettre, vu qu'il y aurait de la folie et de l'extravagance à supposer que ces livres divins ont pu se trouver tout d'un coup répandus dans tout l'univers chrétien. Mais nous avons des documents positifs qui confirment nos inductions : ces documents nous sont fournis par plusieurs pères dont l'autorité est d'un poids immense dans cette matière. Le premier est saint Justin, connu dans l'Église sous le titre glorieux de martyr. Né

(1) « Legi sub ejus nomine *in Evangelium* commentarios (Hieron. *Catalog. viror. illustr. ad voc.* THEOPHILUS). » Nous ferons observer avec Olshausen (*Seite* 279) que dans le langage des pères de l'Église, le mot *Évangile* mis au singulier signifie la collection des quatre : Εὐαγγέλιον τετράμορφον, comme dit saint Irénée. — (2) Hieron. *Comment. in Matth. in proœm. Op.* t. IV, p. I, pag. 3, edit. Martianay, et *Epist. ad Algasiam, loc. cit.* p. 197. — (3) Olshausen, *Die Echtheit*, etc., *Seite* 281-284. Muratori, *Antiq. ital. med. ævi.* t. III, p. 851–854.

en Palestine au commencement du second siècle, il a dû connaître beaucoup de personnes qui avaient vécu avec saint Siméon, disciple et proche parent de JÉSUS-CHRIST, et second évêque de Jérusalem, couronné de la palme du martyre l'an 107. Saint Justin a dû vivre aussi avec des disciples de l'apôtre saint Jean, mort vers l'an 100 de l'ère chrétienne. De plus, il est allé à Rome, où il a composé sa petite, c'est-à-dire sa seconde Apologie. Il a même parcouru plusieurs autres parties de l'Italie, car il a visité à Cumes le temple de la sibylle. Il a aussi demeuré à Alexandrie, est allé dans l'Asie-Mineure, et c'est à Éphèse qu'il a composé son dialogue avec le juif Tryphon. Ainsi il a visité les grandes églises du monde chrétien, Rome, Éphèse et Alexandrie, et il a connu par conséquent les Évangiles qui étaient à leur usage. Malheureusement la plupart des nombreux ouvrages que le saint martyr a composés ont péri par les ravages du temps. Toutefois, dans ceux qui sont parvenus jusqu'à nous, on trouve la preuve que le savant père connaissait les écrits évangéliques, et qu'il les révérait comme un dépôt sacré de la foi des chrétiens. Il est vrai qu'il ne les désigne jamais par le nom de leurs auteurs, et qu'il se borne à leur donner le titre général de *mémoires* ou *commentaires des apôtres*. Cependant il est incontestable qu'il a eu en vue les écrits de nos quatre évangélistes; car il cite ces mémoires comme ayant été composés par plusieurs auteurs; il dit encore que parmi ces écrivains, les uns étaient apôtres et les autres disciples des apôtres; il ajoute aussi que ces mémoires étaient communément appelés Évangiles, et la preuve évidente que c'est de nos Évangiles qu'il parle réellement, c'est que dans ces mêmes endroits, il rapporte des passages comme tirés de ces mémoires, et cela dans les propres termes employés par nos évangélistes (1). Une autre preuve certaine que saint Justin reconnaissait nos quatre Évangiles, c'est qu'ils ont été admis par Tatien, son disciple, et il n'est pas difficile de montrer jusqu'à l'évidence la vérité de cette dernière assertion. Car, dans son *Discours aux Grecs*, ouvrage contre le paganisme, composé peu de temps après le martyre de saint Justin, très-vraisemblablement avant qu'il fût tombé lui-même dans l'hérésie, et qui a été imprimé à la fin des œuvres de ce père (Paris, 1636, in-fol.), Tatien cite deux passages incontestablement tirés du premier chapitre de l'Évangile selon saint Jean, quand il dit (pag. 152) : «L'âme n'est par elle-même que ténèbres; elle ne contient aucun point lumineux: et c'est précisément ce que veulent dire ces paroles : *Les ténèbres ne comprennent pas la lumière;* » et lorsqu'il dit ailleurs (pag. 158) : *Toutes choses ont été faites par lui, et sans lui rien n'a été fait.* Ainsi, saint Justin a reconnu nos quatre Evangiles

(1) Just. *Dialog. cum Tryph.* p. 331. *Apolog.* I, p. 98.

pour authentiques, et comme d'ailleurs son témoignage se trouve confirmé par tous les hérétiques et par Celse lui-même, son contemporain, comme nous allons le montrer, il s'ensuit que nos quatre Évangiles étaient universellement et unanimement reçus dans la première moitié du second siècle.

Mais il faut joindre à saint Justin, saint Polycarpe, qui vint à Rome dans le même temps visiter le pape saint Anicet, et Papias, contemporain de saint Polycarpe. Or, l'un et l'autre connaissaient et recevaient nos quatre Évangiles. Et d'abord, saint Polycarpe, dans son Épître aux Philippiens (n. 2, 7), cite des passages qui se trouvent dans saint Matthieu (v, 3, 10; vi, 13; xxvi, 41), dans saint Marc (xiv, 38), et dans saint Luc (vi, 37, 38). Quant à saint Jean, il est vrai qu'il ne fait mention d'aucun endroit de son Évangile; mais dans sa même Épître aux Philippiens (n. 7) il cite la première Épître de cet apôtre (iv, 3). Or, c'est un fait reconnu en critique et qui n'a jamais été contesté, que cette Épître de saint Jean n'a pu avoir d'autre auteur que celui de l'Évangile qui porte ce nom. Ce que nous disons de saint Polycarpe par rapport à l'Évangile de saint Jean, nous pouvons le dire aussi de Papias. Si cet écrivain ne l'a pas cité expressément, il a reproduit dans son ***Exposition des discours du Seigneur*** quelques passages de l'Épître, c'est au moins ce que prétend Eusèbe, qui connaissait cet ouvrage et qui en rapporte même plusieurs fragments (1). Mais Papias nous fournit en faveur des autres Évangiles des preuves plus directes que l'on trouve encore dans Eusèbe. Ainsi, les écrivains catholiques de la première comme de la dernière partie du second siècle prouvent d'une manière démonstrative que nos Évangiles sont réellement l'ouvrage des auteurs dont ils portent les noms.

Nos Évangiles étant déjà reconnus universellement comme authentiques par les pères qui florissaient dans la première partie du second siècle, il en résulte nécessairement qu'ils existaient déjà dès le premier siècle. Car il est tout à fait impossible que ces divins écrits aient commencé tout à coup à être regardés comme venant réellement de la main des auteurs dont ils portent le nom, sans aucune preuve et sans qu'ils aient été bien connus auparavant. Peut-on supposer en effet qu'un livre dont jamais personne n'avait ouï parler jusque alors, soit devenu en un instant la règle de foi universelle, et que l'Église, déjà répandue chez différents peuples, l'ait adopté d'un consentement unanime? Ce serait un phénomène par trop singulier et par trop incroyable. Mais si nos Évangiles existaient dès le premier siècle, les saints pères

(1) « Porro idem Papias testimoniis ex priore Joannis epistola, et ex priore itidem Petri desumptis utitur (Euseb. *Hist. Eccl.* l. III, c. XXXIX). »

qui ont écrit durant cette période les ont sans doute cités; c'est ce qui paraît certain par rapport à l'un de ces docteurs, et très-probable par rapport aux autres. Ainsi, pour commencer par saint Ignace martyr, nous dirons qu'il est assez vraisemblable qu'il a employé dans ses Lettres des passages de nos Évangiles; nous dirons de même de saint Clément pape, en ajoutant toutefois que si la seconde lettre qui porte son nom était réellement de lui, son témoignage déposerait en toute certitude en faveur de la thèse que nous soutenons, puisque ce saint pontife dit dans l'un des passages évangéliques par lui cités qu'*une Écriture rapporte*, et dans un autre, que Jésus-Christ *dit dans l'Évangile*. On a prétendu, il est vrai, que ces anciens pères, ne nommant pas positivement les évangélistes, tenaient de la tradition les maximes et les sentences qu'ils rapportent dans leurs écrits; mais cette prétention n'est pas appuyée sur un fondement bien solide, comme nous espérons le montrer un peu plus bas en répondant aux difficultés de nos adversaires. Quant à saint Barnabé, il est incontestable qu'il a cité un document écrit, puisqu'en rapportant les paroles de Jésus-Christ : *Il y a beaucoup d'appelés mais peu d'élus*, il ajoute la formule usitée pour les citations de l'Écriture : *selon qu'il est écrit*. Et comme ces paroles se lisent textuellement dans saint Matthieu (XXII, 14), elles doivent tout naturellement nous conduire à comparer avec le livre de cet évangéliste les autres citations évangéliques de saint Barnabé. Or, ce saint cite encore comme étant du Sauveur ces paroles : *Je suis venu appeler non les justes mais les pécheurs*, et ces mêmes paroles se trouvent également dans saint Matthieu (IX, 13). Il rapporte aussi ce précepte du Seigneur : *Donnez à quiconque vous demande* (1), comme il se lit textuellement dans saint Luc (VI, 30). D'après cela, il est permis, ce nous semble, de raisonner de cette manière. Si saint Barnabé n'eût jamais fait une citation d'un monument écrit, tous les passages évangéliques contenus dans son Épître pourraient absolument venir de la tradition; mais puisque dans un endroit il en appelle à un monument de cette nature, il est certain qu'il n'a pas puisé ses citations uniquement dans la tradition. Or, le passage qu'il dit avoir été écrit se lisant textuellement dans l'Évangile de saint Matthieu, et tous les autres qu'il produit se trouvant pareillement dans ce même Évangile et dans celui de saint Luc, nous sommes en droit de conclure que toutes les citations évangéliques de saint Barnabé ont leur source dans nos Évangiles.

2. Les hérétiques du second siècle nous fournissent eux-mêmes des preuves péremptoires de l'authenticité de nos quatre Évangiles. Nous citerons d'abord Tatien, païen converti, et disciple de saint Justin, mais

(1) Barnab. *Epist.* n. 4, 5, 18.

qui eut le malheur de tomber dans l'hérésie des encratites. Outre les citations qu'il fait de l'Évangile de saint Jean, et que nous venons de rapporter un peu plus haut, il nous prouve encore de plusieurs manières qu'il connaissait nos Évangiles et qu'il les regardait comme les fondements de la foi, transmis par les apôtres ; car premièrement, lors même qu'il se fut séparé de l'Église, il ne contesta jamais l'authenticité de ces livres sacrés, qui le condamnaient formellement ; il se contenta de les tronquer et de les accommoder à ses erreurs. En second lieu, il composa un ouvrage qu'il intitula *Diatessaron* (Διὰ τεσσάρων), c'est-à-dire *selon les quatre*. Or, cet ouvrage était simplement une collection et une suite de textes tirés des quatre Évangiles, et une sorte de concordance formant une histoire suivie de Jésus-Christ.

Marcion, hérétique anti-judaïsant, qui publia ses erreurs avant l'an 150 de l'ère chrétienne, est encore un témoin irrécusable de l'authenticité de nos Évangiles, puisque lors même qu'il se déchaîne avec une sorte de fureur contre ceux de saint Matthieu, de saint Marc et de saint Jean, il ne se plaint nullement qu'on les ait donnés sous des noms supposés, mais il se borne à reprocher aux *apôtres et aux disciples qui les ont rédigés*, d'avoir mêlé des doctrines juives à celles de leur maître, et qu'il a conservé celui de saint Luc comme ayant été *composé sous les yeux de saint Paul* et comme étant plus conforme à ses opinions. Aussi saint Irénée et Tertullien, qui l'ont si fortement blâmé d'avoir rejeté les ouvrages des trois évangélistes, pour n'adopter que celui de saint Luc, et encore en le mutilant, ne l'ont jamais accusé de révoquer en doute leur origine authentique (1). Mais Tertullien, dans sa polémique contre Marcion, montre d'une manière plus explicite encore que l'hérésiarque connaissait nos quatre Évangiles, et qu'il ne les avait pas toujours rejetés ; d'où il résulte clairement que Marcion lui-même dépose en faveur de leur authenticité (2).

Les valentiniens, hérétiques fameux du second siècle, qui tirent leur nom de Valentin, dont nous allons parler un peu plus bas, et qui se nommaient aussi gnostiques, rendent également témoignage à l'authenticité de nos Évangiles. En effet, saint Irénée dit expressément qu'ils préféraient l'Évangile de saint Jean aux autres (que cependant ils admettaient aussi) ; qu'outre les Évangiles et les écrits apostoliques, ils appuyaient leur doctrine sur la loi et les prophètes (3). Une multitude de passages tirés de leurs écrits confirment ce témoignage de saint Irénée. — Héracléon et Ptolémée, contemporains de saint Irénée et antérieurs à Marcion, étaient les deux plus célèbres disciples de Valentin.

(1) Iren. *Contr. hæres.* l. I, c. XXVII ; l. III, c. II. — (2) Tertull. *De carne Christi*, c. II. — (3) Iren. *Adv. hæres.* l. I, *Præf.* c. I, III, VIII ; l. III, c. XI.

Or, Héracléon avait composé sur l'Évangile de saint Jean un commentaire, dont Origène nous a conservé un grand nombre de fragments. Un long passage conservé et cité par saint Clément d'Alexandrie, semble autoriser à croire que cet hérétique avait fait aussi un commentaire sur saint Luc. Enfin, dans son commentaire sur saint Jean, Héracléon cite deux fois saint Matthieu avec la formule *selon l'Évangile* (1). Quant à Ptolémée, saint Épiphane nous a conservé de lui une lettre écrite à Flora, laquelle contient un nombre assez considérable de citations tirées de saint Matthieu, et une très-incontestable tirée de saint Jean, avec la formule *l'apôtre dit* (2). Saint Irénée, qui avait lu ses ouvrages, nous produit de lui des citations d'après lesquelles on ne saurait douter qu'il ne reçût notre canon évangélique. — Théodote, autre disciple de Valentin, dont les erreurs furent condamnées par le pape saint Victor, successeur de saint Éleuthère, peut encore être cité parmi les témoins qui déposent en toute certitude que dès le second siècle nos Évangiles étaient déjà connus. En effet, à la fin des œuvres de Clément d'Alexandrie se trouve un petit extrait (ἐπιτομαί) des ouvrages de Théodote, fait par un gnostique de ses sectateurs, dans le but d'opposer la doctrine de son maître à celle de Valentin. Or, outre que cet ouvrage est rempli de passages empruntés au Nouveau Testament en général, il rapporte en abrégé et d'après nos Évangiles un grand nombre d'actions et de discours de Jésus-Christ. Il cite avec exactitude plusieurs sentences de ce divin Sauveur, d'après saint Matthieu, saint Luc et saint Jean. Il raconte sa retraite dans le désert avec des circonstances qui ne se trouvent que dans saint Marc, et il emploie la formule *l'apôtre dit*, une fois en rapportant un récit de saint Matthieu et de saint Jean, et une autre fois en transcrivant un passage de saint Luc. Un quatrième disciple de Valentin, nommé Marc, était aussi très-célèbre ; or, saint Irénée, qui le réfute au long dans son premier livre des Hérésies, nous apprend qu'il appliquait plusieurs passages de saint Matthieu et de saint Luc à la doctrine de ses éons, et qu'il citait même un endroit de saint Marc (3). — Bardesane, hérétique fort instruit, de la même secte, admettait tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, ce qui est dire positivement qu'il reconnaissait nos quatres Évangiles (4). — Des disciples passons au maître lui-même, c'est nous rapprocher encore davantage

(1) Voy. Clem. Alex. *Stromat.* c. IX. *Ex scriptis prophetarum Eclogæ.* c. XXV. Grabe, *Spicileg. Patrum.* t. II, p. 83-117. — (2) Epiphan. *Hæres.* XXXIII. — (3) Ce passage de saint Marc est le verset 38 du chapitre X, où l'évangéliste fait dire à Jésus-Christ en s'adressant aux fils de Zébédée : « Pouvez-vous être baptisés du baptême dont je vais être baptisé ? » Voy. Iren. *Adv. hæres.* l. I, c. XVIII, p. 86, edit. Grabii, ou bien les *Annotationes variorum*, p. 69, qui sont à la fin des œuvres de saint Irénée dans l'édition de R. Massuet. — (4) Epiphan. *Hæres.* LVI.

des temps apostoliques. Valentin était contemporain de Marcion ; il parut vers l'an 134 de JÉSUS-CHRIST. Bretschneider prétend que cet hérétique n'a jamais connu l'Évangile de saint Jean ; il avoue cependant qu'il était admis par ses disciples (1). Mais si Valentin n'eût pas reçu cet Évangile, ses disciples ne l'eussent pas reçu non plus, parce que, dans un point aussi important, ils ne se seraient certainement pas éloignés de la doctrine de leur maître. En second lieu, les pères n'ont jamais accusé Valentin d'avoir rejeté les Évangiles, mais d'en avoir dénaturé le sens (2). Troisièmement enfin, la terminologie des éons, que les valentiniens tenaient incontestablement de leur chef, est sans aucun doute tirée de l'Évangile de saint Jean. — Basilide, natif d'Alexandrie, et qui vivait assez près des temps apostoliques, est encore un témoin que nous pouvons invoquer. En effet, au rapport d'Eusèbe, Agrippa Castor, dans un ouvrage que cet historien avait lu, faisait mention de vingt-quatre livres que Basilide avait composés sur l'Évangile. Or cette expression, l'*Évangile* (τὸ Εὐαγγέλιον), n'ayant aucune autre détermination, ne peut désigner que les écrits évangéliques contenus dans le canon du Nouveau Testament. Enfin, il est encore à remarquer que les pères, tels que Clément d'Alexandrie, saint Épiphane et Origène, qui ont écrit contre les basilidiens, ne leur ont jamais reproché de ne pas admettre l'authenticité de nos Évangiles. Cette observation peut très-bien s'appliquer à Carpocrate et à son fils Épiphane, qui répandaient leurs erreurs dans la première partie du second siècle; jamais saint Irénée et saint Épiphane ne les en ont accusés. Ces illustres docteurs nous apprennent au contraire que les carpocratiens cherchaient à établir leur infâme doctrine sur des passages de nos Évangiles (3).

3. Les auteurs païens et les ennemis du nom chrétien qui vivaient au second siècle concourent également à nous fournir des preuves irrécusables de l'origine apostolique de nos Évangiles. Nous citerons en première ligne Celse, philosophe païen, qui a paru vers le milieu de ce siècle. Il a composé contre les chrétiens un ouvrage intitulé *Discours véritable* (Ἀληθὴς λόγος), et qu'Origène, dans la réfutation qu'il en a faite, nous a conservé en très-grande partie. Or, ces nombreux fragments reproduits dans Origène sont plus que suffisants pour convaincre tout critique impartial que Celse reconnaissait réellement l'authenticité de nos Évangiles, et qu'il supposait même qu'ils étaient universellement

(1) Bretschneider, *Probab. de Evang. et Epist. Joannis apost. indole et origine*, p. 212, 213. — (2) Tertull. *De præscript. hæreticorum*, c. XXXVIII. Saint Irénée et saint Épiphane, qui ont écrit aussi contre Valentin, ne l'ont jamais accusé d'avoir rejeté les Évangiles. — (3) Iren. *Adv. hæres.* l. I, c. XX. Epiphan. *Hæres.* XXVII, c. V.

admis par les chrétiens contre lesquels il écrivait. Bien plus, en désignant les écrits des évangélistes par le mot *Évangile* (Εὐαγγέλιον), mis au singulier, Celse suppose évidemment que nos quatre Évangiles étaient déjà réunis en un seul corps d'ouvrage, et que par conséquent le canon évangélique existait à cette époque. Ajoutons qu'il cite un certain nombre de passages tirés de chacun des évangélistes, passages qui sont rapportés dans Origène (1). 1° Il est incontestable que le philosophe païen a connu le livre de saint Matthieu, puisqu'il parle de tous les événements contenus dans les deux premiers chapitres de cet évangéliste et qui n'ont été rapportés par aucun autre, tels que l'étoile qui conduisit les Mages, leur arrivée à Bethléhem, les devoirs qu'ils rendirent au Sauveur nouveau-né, les présents qu'ils lui firent; les persécutions d'Hérode; l'apparition de l'ange à Joseph pour l'avertir de se tenir en garde contre les embûches d'Hérode; la fuite de Bethléhem et le séjour de Jésus en Égypte. Mais ce qu'il faut bien remarquer, c'est que Celse dit avoir tiré tous ces faits des Évangiles des chrétiens.

Nous pourrions ajouter à l'autorité de Celse celle de Porphyre, qui, sans contester l'authenticité de nos Évangiles, s'est attaché uniquement à en attaquer la vérité; nous pourrions y joindre encore celui de Julien l'Apostat, qui n'a pas fait difficulté de reconnaître qu'ils étaient réellement l'ouvrage de Matthieu, de Marc, de Luc et de Jean; mais comme le premier de ces ennemis du christianisme n'a écrit qu'au troisième siècle, et ce dernier au quatrième, époques auxquelles tout le monde avoue que nos Évangiles étaient unanimement reçus, il est inutile d'insister sur leurs témoignages.

Telles sont les preuves d'authenticité qui nous sont fournies par les monuments de l'histoire, et que l'on trouve amplement développées dans quelques écrivains, tels que Lardner, Paley, Chr. Frid. Schmid, Hug, et surtout Olshausen, qui nous a beaucoup servi dans cette discussion. Il faut convenir qu'il n'est pas un seul livre profane un peu ancien dont l'authenticité repose sur des raisons extrinsèques aussi fortes et aussi nombreuses.

II. Preuves intrinsèques. Plus on étudie les Évangiles en eux-mêmes, et plus on y découvre d'une manière frappante tous les caractères désirables d'authenticité. L'exposé suivant ne laissera, nous l'espérons, aucun doute à cet égard. Nous y suivrons presque pas à pas le savant Hug, qui, à notre avis, a le mieux traité ce sujet.

1. Supposons un homme instruit, judicieux et doué en particulier des connaissances nécessaires pour bien apprécier un ouvrage sous le rap-

(1) Nous avons signalé nous-même ces passages dans notre *Introd. hist. et crit.* etc. t. v, p. 167-169.

port de la critique, et en même temps un homme qui n'a jamais entendu parler de nos quatre Évangiles, et entre les mains duquel on les met pour la première fois; s'il vient à les ouvrir, à les lire attentivement et sans prévention, enfin s'il prend la peine de les analyser et de les juger seulement d'après ce qu'ils contiennent, voici l'opinion qu'il se formera indubitablement de leur origine, de leur antiquité, et du caractère de leurs auteurs. Il verra d'abord que ces livres sont écrits en grec, mais dans un grec qui n'est point conforme à aucun des dialectes de cette langue, c'est-à-dire un grec dégénéré, qui dans la signification et l'arrangement des mots aussi bien que dans la construction grammaticale, les locutions et les tournures, approche si fort de l'hébreu, qu'on ne peut s'empêcher de conclure que leurs auteurs sont des Juifs d'origine, qui pensant en hébreu écrivent en grec. Il ne tardera pas non plus à s'apercevoir que ce sont des écrivains étrangers aux sciences des Grecs et à leur manière d'écrire l'histoire; des hommes du peuple qui, avec quelque connaissance des Écritures judaïques, n'ont aucune prétention à la littérature profane, à laquelle ils ne font même jamais aucune allusion. Il remarquera encore que malgré la brièveté et la simplicité de leurs récits, ils dépeignent avec tant de vivacité et de naturel tout ce qu'ils nous racontent, décrivent avec tant de vie l'attitude et les mouvements des personnes qu'ils mettent en action et l'impression produite sur les témoins, qu'ils semblent avoir encore sous les yeux ces diverses scènes. Oui, nous le répétons, voilà ce que dira infailliblement tout critique impartial qui, d'après les seules données des caractères internes, cherchera à se former une opinion sur ces livres. Or, c'est là précisément ce que pensent tous les chrétiens. Suivant eux, les auteurs de ces ouvrages sont saint Matthieu, saint Marc, saint Luc et saint Jean, tous Juifs d'origine, pour qui le grec n'était point la langue maternelle, qui écrivaient dans un grec particulier aux Juifs hellénistes, et empreint de tous les idiotismes propres à la langue hébraïque; des hommes qui par leur état et par leur profession n'avaient pu recevoir une éducation relevée, qui devaient ignorer les sciences et les arts, et n'avoir d'autres connaissances que celle de leurs livres sacrés. Saint Luc seul, qui était médecin et avait reçu une éducation plus soignée, se distingue des trois autres par un style plus pur et plus correct, quoiqu'il ne soit pas non plus exempt d'hébraïsmes. Ces mêmes hommes, qui vivaient dans les derniers temps de la république juive, avant la destruction de Jérusalem, furent tous ou témoins des faits qu'ils racontent, ou disciples de témoins oculaires qui les avaient instruits. Par conséquent, ils ont dû donner à leur récit cette vivacité, ce naturel, cette forme dramatique qu'on ne manque jamais

de retrouver dans les écrivains qui ont vu les événements se passer sous leurs yeux.

2. De plus, cet observateur attentif, pour ne pas se tromper sur l'époque de la composition de ces livres, devra partir de ce principe incontestable, que les histoires des hommes qui ont eu quelque célébrité portent toujours l'empreinte du siècle et du pays où elles ont été composées, qu'elles supposent les lois civiles, les coutumes et les mœurs du pays et de l'époque où vivaient les personnages qui jouent quelque rôle dans ces histoires; que cette empreinte est d'autant plus forte que l'historien était plus rapproché lui-même de cette époque; de manière que s'il remarque cette couleur du siècle dans les moindres détails, et s'il voit que l'auteur, sans même y penser, fait une allusion continuelle à tout ce qui avait lieu dans ce siècle, il ne pourra s'empêcher d'en inférer que cet auteur a réellement vécu du temps où il fait agir celui dont il écrit l'histoire, parce qu'il est moralement impossible qu'un écrivain plus récent prenne aussi parfaitement la couleur et l'empreinte d'un siècle et d'un pays auxquels il est étranger. Mais si cet observateur judicieux applique cette règle de critique à nos quatre Évangiles, il conclura infailliblement qu'ils ont été écrits dans les temps et par les auteurs auxquels les chrétiens les rapportent. De savants écrivains nous ont tracé l'histoire de l'époque où a vécu Jésus-Christ; ils nous ont fait connaître la forme du gouvernement et les lois civiles qui régissaient les Juifs à cette époque; les rois et les gouverneurs auxquels ils étaient assujettis; la religion et les sectes qui les divisaient; leur esprit et leurs préjugés à cette même époque; ils nous ont parlé des différentes monnaies qui avaient cours parmi eux; ils sont entrés dans des détails minutieux sur la topographie du pays, du temple, de la ville et de tous les lieux de la Palestine; ils ont fait remarquer les noms que portaient différentes villes en ce même temps et qu'elles ont perdus plus tard. Or, en comparant tout ce que nous disent nos évangélistes avec les recherches faites par ces savants, on y trouve le plus merveilleux accord (1). Tous les efforts des critiques les plus habiles et les plus ennemis du christianisme pour trouver en défaut nos saints Évangiles, ont été jusqu'ici sans succès. Ce qu'on avait cru d'abord être une difficulté s'est changé en preuve après un plus mûr examen.

III. Preuve indirecte. Les raisons que nous venons de faire valoir suffisent sans doute pour convaincre tout esprit raisonnable de l'authenticité de nos Évangiles; cependant, pour ne pas laisser à nos adversaires

(1) On peut voir les preuves les précises et les plus détaillées de cette assertion dans notre *Introd. hist. et crit.* etc. t. v, p. 173 et suiv.

l'ombre même d'un prétexte plausible, nous allons montrer qu'il est tout à fait impossible que ces divins écrits aient été supposés.

1. Les docteurs de l'Église, en remontant depuis le second siècle de l'ère chrétienne jusqu'aux temps apostoliques, forment en faveur de l'authenticité de nos Évangiles une chaîne de témoignages à laquelle il ne manque pas un seul anneau. Nous l'avons prouvé, ce nous semble, d'une manière irrécusable. Nous ajouterons qu'Origène, qui suit immédiatement les pères du second siècle, qui a été disciple de saint Clément, et son successeur dans l'école d'Alexandrie, Origène affirme qu'il tient de *la tradition que les quatre Évangiles seuls sont admis sans contradiction dans toute l'Église de* DIEU *qui est sous le ciel* (1). Cette tradition existait en effet dans toutes les églises, parce que toutes avaient été fondées par les apôtres ou par leurs successeurs, et qu'à mesure qu'ils fondaient une église, ils lui remettaient le livre des saints Évangiles, et y établissaient des pasteurs (2) ou évêques, qui étaient chargés du dépôt, c'est-à-dire de la saine doctrine et des livres sacrés dans lesquels elle était contenue, et qui, rendus dépositaires, devaient le garder avec soin, et le remettre pur et entier à leurs successeurs (1 Timoth. VI, 20). Or, « quel homme aurait eu un pouvoir assez fort pour faire recevoir à quelques églises nos Évangiles comme les seuls venant des apôtres; un pouvoir assez étendu pour les faire recevoir à toutes sans exception, un pouvoir assez absolu pour les faire recevoir ainsi sans réclamation (3)? »

2. Le court intervalle qui s'est écoulé entre les auteurs sacrés auxquels nous attribuons les Évangiles et les premiers pères qui déposent en faveur de leur authenticité, rend la supposition d'autant plus difficile, que c'était dans la religion un point tellement important de savoir de qui étaient les livres fondamentaux de la foi, qui contenaient les faits, les dogmes, les préceptes du christianisme, que les maîtres ne manquaient pas de l'apprendre à leurs élèves.

3. « La critique a trop de ressources, pour qu'un livre supposé puisse résister aux investigations successives d'hommes savants, qui le comparent tour à tour avec les livres de la même époque, avec les monuments plus anciens, et avec les faits plus récents, qui l'explorent sous le point de vue des temps, des mœurs, des lieux et de la langue, qui, venant les uns après les autres, recommencent toujours cet examen avec une capacité, une ardeur et une érudition nouvelles. L'expérience le prouve, et l'on peut affirmer qu'aucune imposture historique n'a

(1) Origen. *in Matth.* l. I, *apud* Euseb. *Hist. Eccl.* l. VI, c. XXV. — (2) Euseb. *Hist. Eccles.* l. III. c. XXXVII. — (3) C. G. de la Luzerne, *Dissertations sur la vérité de la religion*, t. I, p. 34. Paris, 1840. Méquignon Junior.

pleinement réussi. Les plus adroites ont fini par paraître grossières (1).» Cela est vrai de tout livre ordinaire, mais bien plus encore d'un livre qui intéresse vivement une société entière, qui fait son titre constitutif, qui renferme le code de ses doctrines et de ses lois morales, et qui, en un mot, est la base de sa religion. Il est incontestable, pour quiconque a lu l'histoire comparée des Romains et des chrétiens, que les premiers ne portaient pas plus d'intérêt aux actions de leurs ancêtres, que ces derniers aux faits évangéliques. Or, aurait-on jamais pu persuader aux Romains que les histoires qui portent les noms de Tite-Live et de Tacite étaient de ces auteurs, si elles ne fussent réellement sorties de leur plume? Cependant jamais ce peuple n'a eu pour ces écrivains le respect profond que les chrétiens avaient pour les fondateurs de leur religion; ce qui est dire qu'ils auraient bien moins souffert qu'on leur attribuât des écrits qu'ils n'auraient pas composés; car, plus ils avaient de vénération, de déférence et de soumission pour leur autorité, plus ils examinaient avec attention si ce qu'on leur disait venir de leur part en venait réellement.

4. Avant le troisième siècle, les apôtres avaient répandu leur prédication dans l'Italie, dans l'Égypte, dans la Grèce, dans l'Asie-Mineure et dans plusieurs autres pays; et dans chaque région ils avaient fondé plusieurs églises. Mais, n'est-ce pas le comble du ridicule que d'imaginer qu'un faussaire ait pu non-seulement persuader à tant de sociétés ainsi dispersées que des ouvrages dont elles n'avaient jamais entendu parler étaient de leurs premiers fondateurs, mais encore faire adopter à cette multitude innombrable d'hommes, en même temps et sans réclamation de la part d'aucun d'eux, une imposture qu'ils avaient tant d'intérêt et de facilité à dévoiler? La supposition de ces livres divins devient plus incroyable encore, quand on considère qu'il aurait fallu les faire recevoir à plusieurs sociétés opposées entre elles, à des sectes ennemies les unes des autres; car l'histoire ecclésiastique nous apprend que dès les premiers siècles il s'est formé dans le sein du christianisme des hérésies animées d'une haine mortelle contre l'Église, qui de son côté les condamnait sévèrement. Or, les deux camps étaient trop ennemis et trop attentifs à veiller les uns sur les autres, pour qu'une fraude de cette nature pût s'introduire et surtout s'établir. Si l'un des partis avait essayé de faire passer de nouveaux écrits sous le nom des apôtres, l'autre aurait-il pu l'ignorer? aurait-il voulu le souffrir? Dira-t on que l'un des deux ayant commis l'imposture, a eu le pouvoir de la faire adopter à l'autre, ou qu'ils se sont accordés pour la commettre ensemble?

(1) J. E. Cellérier, *De l'origine authentique et divine du N. T.* p. 115-116.

Il nous semble que l'incrédulité devrait rougir de se voir réduite à choisir entre ces absurdités.

5. Pour avoir même une simple apparence de raison dans leur prétention, d'ailleurs si peu fondée, nos adversaires devraient au moins assigner l'époque où nos quatre Évangiles, œuvre d'un ou de plusieurs faussaires, ont été frauduleusement introduits dans le christianisme sous les noms de Matthieu, Marc, Luc et Jean. Or, c'est ce qu'ils n'ont jamais pu et ce qu'ils ne pourront jamais faire avec quelque ombre de probabilité. Ajoutons qu'une fraude de cette nature n'aurait jamais pu s'introduire, quelque précaution qu'on eût prise pour la tenir secrète, sans que les ennemis du christianisme, si acharnés contre lui et si attentifs à saisir toutes les manières de le combattre, n'en eussent eu aucune connaissance, et s'en fussent servis comme d'une arme propre à faire triompher leur cause. Cependant pas une seule réclamation ne s'est élevée de leur part. D'un côté les Juifs, qui dans une foule d'écrits non-seulement se sont répandus en invectives et en injures sanglantes contre la religion du Christ, mais encore lui ont opposé tous les arguments que l'esprit humain puisse imaginer, et de l'autre Celse, Porphyre et Julien, qui, comme nous l'avons montré plus haut, connaissaient les Évangiles et en attaquaient la véracité, n'en ont jamais contesté l'origine apostolique. Bien plus, Julien les attribue formellement à leurs auteurs, et il combat la divinité du Sauveur en disant que ni Paul, ni Matthieu, ni Luc, ni Marc n'en ont parlé, et que Jean est le premier qui ait osé la mettre en avant (1).

Difficultés proposées contre l'authenticité des Évangiles, et Réponses à ces difficultés.

Obj. 1° Il est incontestable que dès les premiers temps de l'Église, et à l'époque même dont datent les quatre Évangiles qui passent pour être de saint Matthieu, de saint Marc, de saint Luc et de saint Jean, il a été publié une multitude de livres apocryphes sous le même titre d'Évangiles. Fabricius, qui a recueilli tout ce qu'il a pu en rassembler, en compte cinquante. Il est incontestable encore que chacun de ces écrits avait dans le temps ses partisans. D'où il résulte évidemment que le témoignage de l'ancienne tradition qu'on invoque en faveur des quatre Évangiles reçus dans l'Église chrétienne ne saurait établir solidement leur authenticité.

Rép. Faisons d'abord quelques observations sur les Évangiles et autres livres apocryphes. Premièrement, on appelle ordinairement *apocryphes* des ouvrages qui ne sont pas des auteurs dont ils portent

(1) Cyrill. Alex. *Contra Julianum*, l. x.

les noms; mais dans la matière que nous traitons, on a compris sous ce mot généralement tous les écrits composés sous des titres semblables à ceux des livres sacrés du Nouveau Testament; de sorte que le mot *apocryphes* a réellement ici deux sens bien différents, l'un qui veut dire en parlant d'un livre qu'il porte faussement le nom d'un écrivain qui n'en est effectivement pas l'auteur, et l'autre qu'il n'a point été composé sous l'inspiration divine, c'est-à-dire que ce n'est pas un livre inspiré. Or, il est bien important de distinguer dans lequel de ces deux sens l'on prend ce mot, lorsqu'on dit d'un Évangile qu'il est *apocryphe*. En second lieu, parmi les Évangiles que l'on appelle apocryphes, les uns, catholiques, ont été composés dans des vues droites et pieuses par des chrétiens qui ayant recueilli par écrit ce qu'ils avaient entendu, soit des apôtres, soit de leurs disciples, croyaient pouvoir donner à leurs écrits le nom d'*Évangile;* mais comme ils n'avaient pas écrit sous l'inspiration divine, leurs compositions, sans être rejetées comme des ouvrages mauvais ou vicieux, ni reçues avec le respect qu'on porte aux livres inspirés, étaient pourtant considérées comme des écrits ecclésiastiques. Il est assez vraisemblable que les auteurs de ces Évangiles leur avaient donné les noms des différents apôtres qui les avaient instruits; d'où est venu le titre d'*Évangile de saint Pierre*, d'*Évangile de saint André*, etc. Les autres Évangiles apocryphes venaient des hérétiques, soit qu'ils eussent été entièrement composés par des sectaires, comme l'*Évangile de la perfection*, l'*Évangile d'Ève*, e c., soit que ce fussent des ouvrages qui, primitivement rédigés par les fidèles d'après la prédication des apôtres ou de leurs disciples, avaient été ensuite altérés par les hérétiques et adaptés à leurs erreurs, mais en conservant cependant les noms des apôtres qu'ils portaient déjà, parce que ces noms pouvaient leur donner plus de crédit et d'autorité; tels sont les *Évangiles de saint Pierre*, *de saint Thomas*, etc. — Après ces observations nous répondrons: 1° Nous n'avons rien de certain sur le temps où ont été composés les Évangiles apocryphes catholiques, bien qu'ils paraissent très-anciens; car il y a toute apparence que c'est de ces écrits que parle saint Luc au commencement de son Évangile, lorsqu'il dit que plusieurs ont entrepris d'écrire l'histoire des choses qui se sont passées de son temps. — 2° Il est certain que les Évangiles apocryphes des hérétiques n'ont été composés qu'après ceux de nos trois premiers évangélistes. Quant aux cinquante écrits apocryphes cités par Fabricius, ce critique les a réduits lui-même à quarante, et ils peuvent sans contredit se réduire encore à un nombre moindre, vu que plusieurs d'entre eux ne diffèrent que par l'intitulé, et que d'un autre côté quelques Évangiles primitivement canoniques ayant été interpolés dans la suite par des hérétiques de sectes différentes, ont pris les divers noms de ces sectaires et ont été considérés comme for-

mant des évangiles différents. Ainsi, par exemple, l'original hébreu de saint Matthieu ayant été altéré par les additions des nazaréens, est devenu l'*Évangile des nazaréens*, l'*Évangile des Hébreux*, l'*Évangile des Syriens*. Quoi qu'il en soit, cette multiplicité d'Évangiles s'explique facilement en partie par l'abus du nom même d'*évangile*, qui, signifiant en grec *bonne, heureuse nouvelle*, a été donné dans les premiers siècles de l'ère chrétienne non-seulement aux Évangiles proprement dits, mais encore à tous les autres livres du Nouveau Testament, aux histoires de Jésus-Christ et de la très-sainte Vierge, et même aux professions de foi et aux livres dogmatiques et moraux des hérétiques. Elle s'explique encore par la simplicité des chrétiens, qui, comme nous venons de le dire, croyaient pouvoir donner le nom d'*Évangiles* aux écrits qu'ils composaient. Enfin elle s'explique par la malice des hérétiques, qui à l'aide d'Évangiles fabriqués ou falsifiés cherchaient à établir et à propager leurs erreurs. — 3° On nous objecte que les Évangiles apocryphes ont eu anciennement leurs partisans. Cette assertion exige quelques explications. S'il s'agit des livres des hérétiques, nous dirons: Il est tout naturel qu'ils aient eu quelques partisans; c'étaient des ouvrages de parti; mais ils n'avaient de fauteurs que dans la secte à laquelle ils appartenaient, et ils comptaient pour adversaires tout le reste des chrétiens, soit catholiques, soit hétérodoxes, qui d'un accord unanime les rejetaient comme faux et supposés. S'il est question des Évangiles apocryphes catholiques, nous dirons également qu'il est tout simple qu'ils aient eu aussi des partisans; car ces sortes d'écrits étaient conformes, du moins sur les faits principaux, à nos quatre Évangiles, et ils composaient par conséquent des histoires véritables pour le fond et quant aux événements les plus importants. — 4° Il est facile maintenant de montrer toute la fausseté de la conclusion de nos adversaires, savoir que le témoignage de l'ancienne tradition qu'on invoque en faveur des quatre Évangiles reçus dans l'Église chrétienne ne saurait établir solidement leur authenticité. Et d'abord les Évangiles hérétiques n'ont jamais eu qu'un très-petit nombre de défenseurs, et ils ont disparu comme non authentiques avec les sectes auxquelles ils devaient leur origine. Pendant leur courte existence, ils ont été sans cesse attaqués et combattus, tant par les chrétiens orthodoxes que par les hétérodoxes eux-mêmes, comme ayant été fabriqués, en tout ou en partie, uniquement pour accréditer quelque secte particulière. Tandis qu'au contraire nos quatre Évangiles, reconnus pour authentiques dès les premiers temps par l'Église universelle déjà répandue dans la Judée, dans l'Asie-Mineure, dans la Grèce et dans l'Italie, et dans beaucoup d'autres pays, ont traversé toutes les générations suivantes, non-seulement sans perdre ce titre, mais en recueillant à chaque siècle de nouveaux témoignages. Bien plus, et nous

l'avons prouvé dans le développement de notre proposition, les premières hérésies, qui ne les admettaient pas, n'en ont jamais nié l'origine authentique, elles en ont seulement contesté la véracité. Quant aux apocryphes catholiques, on ne les a regardés comme des livres inspirés et on ne les a révérés à l'égal des nôtres dans l'Église chrétienne à aucune époque. Et ici, nous portons hautement le défi à nos adversaires de nommer un seul auteur ecclésiastique qui leur ait attribué une telle autorité; on les a reconnus pour des ouvrages dont la lecture pouvait édifier: voilà tout. Dans les premiers siècles, comme à présent, beaucoup de personnes croyaient que l'Épître de saint Barnabé n'était pas de lui, et cependant ces mêmes personnes la recevaient comme un livre utile et propre à édifier. De plus, si les premiers chrétiens, trompés par les titres des faux Évangiles, les avaient reçus pour authentiques et traités avec ce respect, cette vénération profonde qu'ils témoignaient pour les quatre que nous possédons, pourquoi les auraient-ils laissé périr ou tomber dans le discrédit? Pourquoi ne les auraient-ils pas fait passer, ainsi que ces derniers, aux générations suivantes, comme un dépôt aussi sacré et aussi précieux? Pourquoi la tradition ne nous aurait-elle pas transmis les uns avec les autres? Ainsi les Évangiles apocryphes, soit hérétiques, soit catholiques, ne sauraient s'appuyer sur le témoignage de l'ancienne tradition, comme nos quatre, qui ont toujours unanimement passé pour authentiques, ni par conséquent infirmer la preuve que nous tirons du témoignage de cette même tradition en faveur de leur authenticité.

Obj. 2° On ne peut tirer des citations des pères apostoliques aucune preuve en faveur de l'authenticité des quatre Évangiles, vu que ces pères ne les ont jamais désignés par leurs noms, tandis qu'ils ont cité au moins sept passages des Évangiles apocryphes, et qu'après tout ils peuvent avoir fait leurs citations, non point d'après des ouvrages écrits, mais d'après la tradition orale.

Rép. Montrons la fausseté de chacune de ces assertions, et surtout de la conséquence peu légitime qu'on en déduit. 1° D'abord il est faux de dire que les pères apostoliques n'ont pas désigné nommément nos évangélistes : Papias nomme expressément saint Matthieu et saint Marc (1). Supposons même qu'ils ne les aient jamais désignés, on aurait encore tort d'en conclure qu'ils n'ont pas cité leurs écrits; car ces mêmes pères ont rapporté plusieurs passages incontestablement reconnus pour être de l'Ancien Testament, sans toutefois dire de quel livre ils les avaient empruntés. D'ailleurs, qui peut ignorer qu'il n'est guère utile de désigner nommément le livre que l'on cite que dans les discussions de polémique, où il faut montrer la fidélité des cita-

(1) Voy. Euseb. *Hist. Eccl.* l. III, c. XXXIX.

tions? Or, les écrits des pères apostoliques étaient simplement des leçons de morale, des exhortations pieuses, et nullement des disputes; ils rappelaient les textes sacrés à des chrétiens qui les connaissaient parfaitement. Il en est tout autrement dans les ouvrages de saint Irénée, de Tertullien, d'Origène et de leurs successeurs, qui avaient à soutenir des controverses contre les hérétiques. Au reste, cette manière de citer est tellement dans la nature, qu'à toutes les époques de l'histoire ecclésiastique nous la voyons fidèlement observée, et que de nos jours même les prédicateurs rapportent communément des passages de l'Écriture, sans dire à quels livres ils les ont puisés, tandis que les écrivains polémiques suivent la méthode contraire. Il est vrai que ces pères ne rapportaient ordinairement pas textuellement les paroles évangéliques; mais saint Justin, que nos adversaires avouent avoir connu et employé nos Évangiles, ne les cite le plus souvent que quant au sens, et n'en rapporte presque jamais les textes à la lettre. D'ailleurs ils seraient bien mal avisés d'insister sur cet argument, puisque nous aurions droit de le tourner contre eux dans la seconde partie de leur objection, comme on va le voir immédiatement. — 2° Les sept passages qui auraient été tirés d'Évangiles apocryphes se trouvent, un dans saint Paul, quatre dans le pape saint Clément, un autre dans saint Barnabé, un septième enfin dans saint Ignace. Examinons-les successivement l'un après l'autre. Saint Paul dit donc dans les Actes (xx, 35) : « Il faut avoir soin des infirmes, et se souvenir des paroles du Seigneur Jésus; car il a dit : Il est plus heureux de donner que de recevoir. » Ces paroles, ajoutent nos adversaires, ne se lisant pas dans nos quatre Évangiles, il faut nécessairement qu'elles aient été tirées de quelqu'un des apocryphes. Mais toutes les paroles de Jésus-Christ, pas plus que tous ses miracles, n'ont été écrites : pourquoi donc l'Apôtre n'aurait-il pas pu apprendre celles-ci par la tradition et les rapporter de mémoire? N'est-il pas possible encore qu'il fasse allusion à ce que ce divin Sauveur a si souvent répété sur le devoir de faire l'aumône et sur le bonheur de ceux qui pratiquent les œuvres de miséricorde? Saint Clément dit dans sa première Épître (n. 23) : « Malheureux sont ceux qui ont l'esprit double et incertain; qui disent : Nous avons entendu aussi ces choses de nos pères, et voilà que nous avons vieilli et que rien de cela ne nous est arrivé. » Dans la seconde (n. 11), le même pape dit : « Malheureux sont ceux qui ont l'esprit double et le cœur incertain; car ils disent : Nous avons entendu *toutes* ces choses de nos pères; et cependant, en attendant de jour en jour, nous n'en avons rien vu. » Or c'est sans fondement que nos adversaires veulent encore recourir ici à des Évangiles apocryphes que nous ne connaissons pas, et dont nous n'avons même aucun fragment. D'ailleurs, ils se trouvent en contradiction formelle avec leur propre

principe, en vertu duquel ils regardent comme n'appartenant pas à nos Évangiles canoniques toute citation qui n'est point accompagnée du nom de l'évangéliste. D'autant plus que saint Clément ne dit pas que ces passages soient tirés de quelque Évangile, mais d'un endroit de l'Écriture (*Scriptura illa ubi dicit*), d'un discours prophétique (*dicit enim sermo propheticus*). Or, ils se trouvent en grande partie dans l'Écriture (1), et surtout dans la seconde Épître de saint Pierre (III, 3, 4), où nous lisons : « Sachez avant toute chose qu'aux derniers temps il viendra des railleurs pleins d'artifice qui suivront leurs propres passions, et qui diront : Où est sa promesse? où est son avénement? Car depuis que nos pères se sont endormis, toutes choses persévèrent dans le même état où elles étaient au commencement du monde. » La troisième citation de saint Clément qu'on prétend être tirée des Évangiles apocryphes est celle-ci : « Il nous dit donc : Gardez votre chair et votre sceau sans tache, afin que vous receviez la vie éternelle (Epist. II, n. 8). » Mais d'abord saint Clément n'attribue nullement ces paroles à Jésus-Christ; c'est une conséquence qu'il tire lui-même de la doctrine du Sauveur, dont il vient de rapporter un précepte. Et, en effet, immédiatement avant ces paroles, nous lisons : « Car le Seigneur dit dans l'Évangile : Si vous n'avez pas conservé une petite somme, qui vous en confiera une grande? Car, je vous le dis, celui qui est fidèle dans les petites choses est fidèle aussi dans les grandes (Matth. XXV, 15 et suiv. Luc. XVI, 10 et suiv.). » La quatrième citation de saint Clément est ainsi conçue : « Le Seigneur ayant été interrogé sur le temps auquel arriverait son règne, répondit : Lorsque deux ne feront qu'un, lorsque ce qui est dehors sera comme ce qui est dedans, et que le mâle étant avec la femelle, il n'y aura plus ni mâle ni femelle (Epist. II, n. 12). » Clément d'Alexandrie dit en effet en rapportant de semblables paroles, comme une objection faite par Julius Cassien, chef de l'hérésie des docètes, qu'elles ne se trouvent point dans nos quatre Évangiles, mais dans celui des Égyptiens (2). Mais il est très-possible aussi que le pape saint Clément ait appris par tradition cette réponse de Jésus-Christ, d'autant plus qu'il ne dit nullement que ce soit dans un Évangile ni même dans un livre quelconque qu'il l'ait puisée : ce qu'il fait cependant assez souvent dans ses citations. Cette supposition se trouve encore confirmée par une remarque de Grabe, qui dit que la réponse du Sauveur, que *son règne arriverait lorsque le mâle étant avec la femelle, il n'y aurait plus ni mâle ni femelle,* semble insinuer ce qu'il a exprimé en termes les plus clairs dans notre Évangile canonique de saint Luc (XX, 35) savoir que *ceux qui seront jugés dignes d'avoir part à cet* (autre) *siècle et à la résurrection des morts, ne se marieront*

(1) Compar. *Jes.* V, 19. *Eccl.* V, 1 *seq. Jac.* I, 8; IV, 8. — (2) Clem. Alex. *Stromat.* l. III, c. XIII.

plus et n'épouseront plus de femmes (1); car si cette observation est fondée (et comment prouverait-on qu'elle ne l'est pas?), il en résulte nécessairement que la substance de la citation du pape Clément se trouve dans un de nos Évangiles. Or, qu'y aurait-il alors d'étonnant que ce saint pontife eût appris le reste par tradition, et que la réponse entière du Seigneur se soit conservée dans l'Évangile des Égyptiens? Quant à la citation de saint Barnabé : « Comme dit le Fils de Dieu : *Résistons à toute iniquité, et ayons-la en aversion* (Epist. n. 4), nous pourrions à notre tour douter de son authenticité, puisqu'elle ne se trouve point dans le texte grec de cette Épître, et qu'elle se lit seulement dans une ancienne version latine qui n'a inspiré aux critiques qu'une assez faible confiance; mais nous avons une réponse directe à opposer à l'objection. Non-seulement il est possible que saint Barnabé ait cité cet oracle du Sauveur par tradition, mais le fait paraît constant; car, qu'on parcoure avec attention les nombreuses citations bibliques de ce saint, et on n'en trouvera pas une seule qu'il n'indique d'une manière plus ou moins expresse être tirée de quelque livre de l'Écriture. Or, pourquoi voudrait-on qu'il en ait usé tout autrement par rapport à ce passage unique? On aurait d'autant moins raison de le faire, qu'il se trouve immédiatement précédé et suivi de deux citations accompagnées de la formule : *l'Écriture dit : (dicit enim Scriptura)*, par où l'écrivain fait connaître assez clairement, ce semble, que s'il a supprimé cette formule pour ce passage seulement, c'est qu'il ne prétendait pas le donner comme emprunté d'un ouvrage écrit. Enfin nos adversaires donnent comme tiré d'un Évangile apocryphe le passage suivant de saint Ignace : « Lorsqu'il vint à ceux qui étaient avec Pierre, il leur dit : Prenez et touchez-moi, et voyez que je ne suis pas un esprit (*dæmonium*) sans corps (Epist. ad Smyrn. n. 3). » Saint Jérôme, à la vérité, nous apprend que ces paroles se trouvaient dans l'Évangile des Hébreux (2), mais cela ne prouve pas précisément que c'est à cette source que saint Ignace les a puisées. N'avait-il donc pu les apprendre de la tradition? Est-il impossible ausi que le saint docteur les ayant rapportées comme les tenant de cette même tradition, les Hébreux les aient inscrites dans leur Évangile, en se fondant sur l'autorité de ce père? Enfin elles peuvent très-bien venir de ce passage de saint Luc racontant le même fait : « Touchez, et considérez qu'un esprit n'a pas de la chair et des os comme vous voyez que j'en ai (xxiv, 39). » C'est du moins le sentiment de plusieurs critiques habiles même protestants, tels que Casaubon, Leclerc, Pearson, Lardner; et nos adversaires seraient fort en peine de leur

(1) Hieronym. *Catalog. sub. voc.* Ignat. et *Comment. in Jes.* l. xviii. — (2) Hieronym. *Catalog. sub voc.* Ignat. et *Comment. in Jes.* l. xviii.

donner un démenti fondé. En voilà assez, ce semble, pour démontrer que dans les premiers temps de l'Église on mettait une grande différence entre les Évangiles canoniques et les apocryphes. — Enfin nos adversaires ajoutent, qu'après tout, les pères apostoliques peuvent avoir fait leurs citations, non point d'après des ouvrages écrits, mais d'après la tradition. Nous avons reconnu nous-même, dans le courant de cette discussion, qu'il était absolument impossible que deux ou tout au plus trois citations de ce genre eussent été faites d'après la tradition; et la seule conséquence qu'on puisse tirer de cet aveu, c'est que les deux discours de Jésus-Christ rapportés par saint Clément et saint Ignace, et qu'on lisait dans des Évangiles apocryphes, n'étaient peut-être connus de ces deux pères que par tradition; conséquence qui, comme on le voit, ne saurait nuire qu'à la cause de nos adversaires, puisque tous leurs prétendus textes empruntés par les pères du premier siècle aux Évangiles apocryphes se réduisent à ces deux seulement, tandis que nous pouvons nous-même alléguer un si grand nombre de passages de ces mêmes docteurs évidemment tirés de nos Évangiles canoniques.

Obj. 3° Les Évangiles prétendus authentiques fournissent eux-mêmes plusieurs preuves contre leur authenticité. 1° On lit dans celui qui porte le nom de saint Matthieu (xxiii, 35), que le Sauveur menace les Juifs de faire retomber sur eux tout le sang innocent qui a été versé sur la terre depuis le sang d'Abel jusqu'au sang de Zacharie fils de Barachie, tué entre le temple et l'autel. Or, l'historien Joseph nous apprend que Zacharie fils de Baruch fut assassiné dans le temple par les zélés quelques années avant la ruine de Jérusalem (1). 2° On lit dans l'Évangile de saint Luc (ii, 1, 2) qu'à l'époque de la naissance de Jésus-Christ il y eut un dénombrement fait par Cyrinus ou Quirinus, gouverneur de Syrie; tandis qu'il est reconnu que Cyrinus ne gouverna la Syrie que douze ou plutôt dix ans après la naissance du Sauveur, et que le dénombrement eut lieu en Judée lorsqu'il commença à remplir les fonctions de gouverneur. Or, un auteur contemporain ne serait jamais tombé dans une méprise si grossière. 3° On lit aussi dans l'Évangile attribué à saint Luc (iii, 1, 23) que la quinzième année de l'empire de Tibère César, Jésus-Christ commençait à atteindre l'âge de trente ans. Mais il y a encore ici un anachronisme qui ne pouvait nullement échapper à un auteur contemporain; puisque le Sauveur étant né du vivant d'Hérode, selon les évangélistes eux-mêmes, il devait avoir trente-trois ou au moins trente-deux ans, lorsque Tibère César en était à la quinzième année de son empire.

Rép. Il n'est pas au monde une histoire, quelque authentique qu'on

(1) Joseph. *De bello Jud.* l. iv, c. xix.

la suppose, surtout quand elle a été composée dans des temps anciens, il n'est pas d'histoire ancienne, disons-nous, qui ne renferme des difficultés tout à la fois plus graves et plus nombreuses. Mais nous croyons qu'on peut résoudre d'une manière satisfaisante celles qu'on nous oppose ici. 1° Il n'y a point de preuve que le Zacharie nommé dans l'Évangile soit le même que celui dont la mort est racontée dans l'historien Joseph; bien plus, dès que l'on considère toutes les circonstances qui accompagnent la menace du Sauveur, on reste convaincu que ce sont deux personnages différents, et que Jésus-Christ avait en vue le prêtre Zacharie, qui, selon l'auteur du second livre des Paralipomènes (xxiv), fut massacré dans le temple, et qui est le seul mentionné dans les Écritures canoniques des Juifs comme ayant été mis à mort injustement entre le parvis du temple et l'autel. 2° Saint Luc a eu connaissance de deux dénombrements bien distincts, l'un qu'il mentionne dans son Évangile, sous le nom de *premier* (πρώτη), et l'autre dont il ne parle que dans les Actes (v, 37), comme ayant eu lieu un certain nombre d'années après. Nous ajouterons que le premier est assez clairement indiqué par ce passage de Joseph : « Alors toute la nation juive, à l'exception de six mille pharisiens, prêta serment d'être fidèle à César et aux intérêts du roi (1). » Car premièrement le contexte de ce passage prouve que le mot *alors* correspond à l'époque de la naissance de Jésus-Christ : secondement, ce serment ne put se faire sans un recensement préalable de tous les Juifs. Et si cet historien n'en a pas parlé d'une manière expresse, c'est qu'il n'exigeait aucun impôt, et qu'il ne fut suivi d'aucun événement mémorable qui intéressât la nation juive. Reste à savoir, il est vrai, comment un dénombrement des Juifs a pu être fait au temps de la naissance de Jésus-Christ par Cyrinus, gouverneur de Syrie, puisque c'était Saturninus qui gouvernait alors cette province au nom des Romains; mais il n'est pas difficile de résoudre la question d'une manière satisfaisante. D'abord, ce second dénombrement a pu se faire par le concours simultané de Saturninus, président ordinaire de Syrie, comme dit Tertullien (2), et de Cyrinus, envoyé extraordinairement par le sénat pour travailler à ce recensement, ainsi qu'Eusèbe l'assure positivement dans sa Chronique. Cette mission extraordinaire, quoique les auteurs du temps n'en parlent point, soit parce que c'était à leurs yeux une chose de trop peu d'importance, soit parce que les dix années de l'histoire de Dion (le seul dont nous ayons une histoire exacte d'Auguste) où ce dénombrement aurait dû être rapporté, ont été perdues; cette mission, disons-nous, est d'autant plus vraisemblable, que dans la suite le

(1) Joseph, *Antiq.* l. xvii, c. ii. Voy. sur le second dénombrement, *ibid.* l. xviii, c. i. — (2) Tertull. *Adv. Marcion.* l. iv, c. xix.

même Cyrinus fut envoyé dans cette province en qualité de gouverneur ordinaire, et qu'elle ne se trouve contredite par aucun monument historique, comme on peut le voir dans Lardner. Rien n'empêche encore de regarder avec beaucoup de critiques l'expression *gouverneur de Syrie* comme une simple épithète de Cyrinus, de manière que le sens serait : Cyrinus, qui devint ensuite gouverneur de Syrie. Combien d'historiens très-exacts se permettent des anticipations de ce genre! Voici un autre moyen de solution et qui paraît incontestable. Il est certain que dans la langue grecque le mot PRÔTOS (πρῶτος), *premier*, se prend assez souvent pour le comparatif PROTEROS (πρότερος), *antérieur* (*prior*). Il est certain encore que les comparatifs régissent au génitif le terme de la comparaison. Or, d'après ces principes grammaticaux, on est fondé à rendre le texte de saint Luc : *Hæc descriptio prior facta est quàm præsidens Syriæ Cyrinus*, c'est-à-dire : ce dénombrement eut lieu avant que Cyrinus fût gouverneur de Syrie. Ainsi ce passage de saint Luc n'est nullement contraire à l'authenticité de l'Évangile qui porte son nom. 3° Le texte ne dit point que JÉSUS commençait à entrer dans sa trentième année ; le mot *commençant* (ἀρχόμενος) ne doit point se construire nécessairement avec l'expression *trente années* qui précède; mais il se rapporte plus naturellement au verbe *prêcher* ou *enseigner* sous-entendu ; c'est du moins en ce sens que le même saint Luc a évidemment employé le participe *ayant commencé* (ἀρξάμενος) dans deux endroits différents de son livre des Actes (I, 22; X, 37). Ainsi le sens est que le divin Sauveur avait environ trente ans lorsqu'il commença son ministère. En second lieu, le texte évangélique ne porte pas exactement trente ans, mais *environ* (ὡσεὶ) *trente ans*; ce qui fait entièrement disparaître la difficulté ; car la particule *environ*, lorsqu'elle est appliquée à un nombre décimal tel qu'est le nombre *trente*, peut aisément s'étendre à trente-trois ans ; non seulement la Bible, mais encore les auteurs profanes nous en offrent une multitude d'exemples ; bien plus, les écrivains ne tiennent souvent compte que du nombre rond, sans même exprimer l'adverbe restrictif (1).

Obj. 4° La doctrine de JÉSUS-CHRIST telle qu'elle se trouve présentée dans les trois premiers Évangiles est simple, commune, et par là même conforme à l'esprit des apôtres et à celui des Juifs à qui le Sau-

(1) « Tite-Live parlant de la paix que la conduite de Romulus avait procurée à l'état pendant *tout* le règne de son successeur (Numa), s'exprime ainsi : *Ab illo enim profectu viribus datis tantum valuit, ut in* quadraginta *deinde annos, tutam pacem haberet*. Cependant dans ce même chapitre il dit : *Romulus septem et triginta regnavit annos, Numa tres et quadraginta* (W. Paley, *Des preuves évid. du christianisme*, t. II, p. 182, éd. Levade). » — Le premier passage de Tite-Live se trouve au livre I, n. XV, et le second au livre I, n. XXI, édit. lat. et franç. Paris, 1838.

veur et les apôtres eux-mêmes s'adressaient ; mais il en est tout autrement dans le quatrième, où elle paraît partout grande, sublime et mystérieuse. Cependant saint Jean, qui était aussi un simple pêcheur de Galilée, ne pouvait prêter au Sauveur une doctrine semblable. Si donc on la retrouve dans l'écrit évangélique qui porte son nom, c'est une preuve évidente que cet écrit n'est point son ouvrage, mais qu'il faut plutôt l'attribuer à quelques-uns de ses disciples imbus des idées de la philosophie platonicienne, et qui lui ont prêté leur style et leurs doctrines philosophiques.

Rép. Cette objection, soutenue déjà par Bretschneider, et reprise en sous-œuvre par Strauss, est loin de détruire les preuves que nous avons fournies en faveur de l'authenticité de l'Évangile de saint Jean. Nous devons ajouter qu'après un plus mûr examen le premier de ces critiques a fini par reconnaître que toutes ces attaques étaient peu fondées, et que dans la troisième édition de sa *Vie de Jésus*, ce dernier avoue qu'il est moins affermi que précédemment dans ses doutes sur l'authenticité du quatrième Évangile. Avant d'entrer dans le détail des difficultés sur lesquelles nos adversaires fondent leur objection, nous ferons observer que, malgré qu'il fût un simple pêcheur de la Galilée, l'apôtre saint Jean, destiné par l'Esprit saint à nous faire connaître principalement la doctrine du Sauveur, ainsi que les mystères de son incarnation et de sa divinité, a pu recevoir des lumières divines toutes particulières pour traiter dignement ces grands sujets. Aussi Eusèbe, après avoir remarqué que cet évangéliste avait eu raison de ne point rapporter la généalogie de Jésus-Christ selon la chair, parce qu'elle l'avait été par saint Matthieu et par saint Luc, ajoute-t-il qu'il s'est attaché à nous découvrir sa naissance divine et éternelle, dont le mystère semblait lui avoir été révélé plus particulièrement qu'aux autres (1). Après ces observations, nous dirons d'abord que les discours de Jésus-Christ après la Cène n'étaient point de ces entretiens familiers et ordinaires tels qu'il en avait ordinairement en public. Dans cette circonstance toute particulière, le Fils de Dieu s'adressait à ses seuls disciples, qu'il voulait, avant de les quitter, instruire plus à fond, non-seulement de ses rapports intimes avec son Père qui l'avait envoyé, et avec le Saint-Esprit qu'il allait faire descendre sur eux, mais encore de ceux qu'il devait avoir avec ses disciples, avec son Église et avec tous les hommes. Or, qui ne comprendrait point que dans un pareil cas sa doctrine devait être plus élevée et plus profonde ? Ce divin maître voyait bien que ses apôtres, encore trop ignorants et trop grossiers, n'en pourraient pas pénétrer le sens profond ; aussi les renvoie-t-il à l'enseignement de l'Esprit saint, qui va venir les instruire

(1) Euseb. *Hist. Eccl.* l. III, c. XXIV.

de toute vérité, leur rappeler ce qu'ils auront oublié, et leur donner l'intelligence de tout ce qu'ils n'auront pu comprendre. Aussi Strauss avoue-t-il lui-même que cette supposition explique d'une manière suffisante la différence de ce discours avec ceux qui sont contenus dans les premiers Évangiles, mais il objecte qu'on trouve la même profondeur de doctrine dans les entretiens de Jésus avec Nicodème et la Samaritaine (III, 1 et suiv.; IV, 7 et suiv.), dans celui qu'il eut avec les Juifs après la guérison de l'homme qui était malade depuis trente-huit ans (V, 17 et suiv.), et dans sa dispute après avoir renvoyé absoute la femme accusée d'adultère par les scribes et les pharisiens (VIII, 12 et suiv.); mais surtout dans la réponse de saint Jean-Baptiste à ses disciples, lorsqu'ils vinrent lui dire que Jésus baptisait et que tout le monde allait à lui (III, 27-36). On peut accorder à Strauss que le discours que le Sauveur tint à Nicodème est à la vérité assez profond; mais il faut considérer que Nicodème étant un docteur de la loi, qui croyait déjà aux miracles du Sauveur, et qui désirait être entièrement instruit sur le fond de sa doctrine, on pouvait lui parler de cette manière. Quant à l'obscurité de ce passage, que Bretschneider avait déjà relevée, elle vient peut-être de ce que saint Jean n'a rapporté que le sommaire de cet entretien, en passant sous silence les explications que Jésus-Christ y avait sans doute ajoutées. Bretschneider rejette cette supposition, bien qu'il reconnaisse avec les interprètes que le discours dans ce colloque manque de liaison et de clarté; mais les raisons sur lesquelles il s'appuie sont de nulle valeur. Quant à l'entretien avec la Samaritaine, on n'y voit rien qui puisse surpasser l'intelligence de cette femme, et qui ne s'accorde parfaitement avec les notions que les Samaritains de cette époque avaient touchant le Messie. Nous ne saurions disconvenir que dans l'Évangile de saint Jean les témoignages de saint Jean-Baptiste en faveur du Messie ont quelque chose de plus élevé que ceux des autres évangélistes. Mais ne peut-il donc pas se faire que le saint précurseur ait dit en faveur de Jésus-Christ quelque chose de plus élevé dans un temps que dans un autre? Et puisqu'il l'avait déjà dépeint comme la victime qui effaçait les péchés du monde, et comme le juge des bons et des méchants, pourquoi ne pouvait-il pas l'appeler l'époux de l'Église, et dire qu'il venait du ciel et qu'il était bien au-dessus de lui? On dira sans doute que ces témoignages du saint précurseur sont exprimés dans le style de saint Jean l'évangéliste; mais cet auteur sacré était parfaitement maître d'exprimer les discours de saint Jean-Baptiste selon sa propre manière, et de leur imprimer, sans en changer le sens, son cachet particulier. Les autres discours de Jésus-Christ (V, VIII) qu'on nous objecte ont été tenus à Jérusalem devant des Juifs instruits et qui provoquaient par leurs questions des réponses où devaient nécessairement être exposés

des points d'une haute doctrine. Enfin, Bretschneider et Strauss sont entièrement dans l'erreur quand ils prétendent qu'il n'y a rien de profond dans la doctrine de Jésus-Christ telle qu'elle nous est présentée par les trois premiers évangélistes ; car, bien que la plupart des discours se trouvant adressés à des Juifs de Galilée généralement grossiers soient en effet assez simples, on y remarque cependant quelquefois des points de doctrine assez relevés et assez difficiles, comme la filiation divine du Sauveur professée par saint Pierre, son ignorance du jour du jugement, le péché contre le Saint-Esprit, et plusieurs autres vérités non moins difficiles. Bien plus, si on confère avec soin les quatre évangélistes, on découvrira que dans plusieurs endroits le récit des trois premiers est assez analogue à celui de saint Jean, et que saint Jean à son tour se conforme quelquefois à leur simplicité. Nous en avons surtout un exemple dans la parabole du bon pasteur et de la porte de la bergerie (x, 1, et suiv.).

CHAPITRE SIXIÈME.

DE L'INTÉGRITÉ DES ÉVANGILES.

Les preuves que nous avons données dans l'*Introduction générale* en faveur de l'intégrité du texte grec du Nouveau Testament, sont d'autant plus applicables aux Évangiles, que ces divins écrits forment la partie du Nouveau Testament la plus importante. Voici cependant les objections par lesquelles on a cru réfuter victorieusement ces preuves.

Difficultés proposées contre l'intégrité des Évangiles, et Réponses à ces difficultés.

Obj. 1° Une preuve incontestable que nos Évangiles ont été interpolés, c'est que les deux premiers chapitres de saint Matthieu ne se trouvaient pas dans l'Évangile hébreu des ébionites; que saint Marc n'en dit rien, et que saint Luc a donné une histoire de l'enfance de Jésus tout à fait différente de celle qui s'y trouve tracée.

Rép Avant de répondre directement à cette objection, nous allons exposer quelques arguments critiques, qui suffisent seuls pour la détruire de fond en comble. Et d'abord tous les manuscrits et toutes les versions contiennent ces deux chapitres, et si dans le nombre on en trouve qui ne font commencer l'Évangile de saint Matthieu qu'au verset 18 du chapitre I, on peut dire que c'est parce que la généalogie, qui comprend les dix-sept premiers versets, est considérée plutôt comme une préface que comme l'Évangile lui-même. Ajoutons que les pères de l'Église même les plus anciens, saint Justin, saint Irénée, saint Clément d'Alexandrie, Origène, saint Jérôme, saint Augustin, saint Épiphane, etc., ont cité ces deux chapitres comme appartenant à l'Évangile de saint

Matthieu. Les anciens hérétiques eux-mêmes prouvent que ces deux premiers chapitres passaient de leur temps pour faire partie du livre de saint Matthieu, et d'abord Celse, qui a continuellement cité nos quatre Évangiles, en a aussi appelé à des passages contenus dans ces mêmes chapitres. Carpocrate et Cérinthe les admettaient incontestablement à ce titre, puisqu'ils se fondaient sur la généalogie pour prouver que Jésus était fils naturel de Joseph (1). Secondement, les caractères intrinsèques de ces deux chapitres montrent avec la même évidence qu'ils ne sont point une interpolation faite à l'Évangile authentique de saint Matthieu. La particule δὲ, qui se trouve au chapitre III, verset 1, étant une particule de connexion, suppose nécessairement un discours précédent. Ajoutons que les premiers mots du même chapitre, qui sont : *Dans ces jours-là*, supposent également un temps antérieur dont on vient de parler. Enfin, pour peu que l'on compare ces deux chapitres avec tous les autres, on ne pourra s'empêcher d'y reconnaître le style propre à saint Matthieu et sa manière de citer l'Ancien Testament. — Passons maintenant aux différentes parties de l'objection. Nous convenons sans peine que l'Évangile des ébionites ne contenait pas les deux chapitres en question ; mais on sait que ces hérétiques les rejetaient uniquement par un motif d'intérêt particulier pour leur secte, ces chapitres exprimant la conception miraculeuse de Jésus-Christ, laquelle n'était point admise parmi eux. D'ailleurs leur Évangile était regardé par l'Église universelle comme un Évangile falsifié et tronqué (2). En second lieu, de ce que saint Marc ne dit rien de ces deux chapitres, il ne s'ensuit nullement qu'ils fussent étrangers à l'Évangile de saint Matthieu ; car autrement il faudrait encore retrancher du livre de ce même écrivain sacré le sermon de Jésus sur la montagne et plusieurs autres traits que saint Marc a également passés sous silence. Est-ce que tous les évangélistes ont prétendu ne rapporter que les mêmes faits? N'avaient-ils pas chacun son dessein particulier? Troisièmement enfin, quoique les circonstances des premières années de Jésus-Christ rapportées dans les premiers chapitres de saint Matthieu ne soient pas les mêmes que celles qui se trouvent racontées dans l'Évangile de saint Luc, il n'y a cependant point de contradiction réelle, comme l'ont prouvé les critiques et les interprètes. On objecte surtout qu'il est impossible de concilier les deux généalogies. Mais quand nous ne connaîtrions pas le moyen de le faire, il ne s'ensuivrait pas qu'elles soient absolument inconciliables ; et, en bonne critique, l'on ne voit pas trop pourquoi dans ce conflit on se prononcerait en faveur d'un évangéliste plutôt qu'en faveur de l'autre, quand il n'y a rien d'ailleurs qui prouve que les deux chapitres contestés ne

(1) Epiphan. *Hæres.* XXX, c. XIV. — (2) Epiph. *Hæres*, XXX, c. XIII.

soient réellement point l'ouvrage de saint Matthieu. Au reste, ces objections, qui sont plus spécialement théologiques, ont été réfutées dans notre ouvrage : *Les Livres saints vengés*, etc. (tome II).

Obj. 2° Il est hors de doute que les douze derniers versets du chapitre XVI de saint Marc ont été ajoutés au livre de cet évangéliste par une main étrangère. En effet, saint Grégoire de Nysse dit que l'Évangile de saint Marc se termine, *dans des manuscrits plus exacts*, aux mots : *car elles craignaient;* et saint Jérôme affirme que ce fragment ne se trouvait pas dans presque tous les exemplaires grecs.

Rép. Ces autorités se trouvent balancées par d'autres, comme le remarque judicieusement Hug. Et d'abord saint Jérôme met lui-même une restriction à son témoignage, lorsque, parlant d'une variante du verset 14, il dit qu'elle se trouvait dans certains exemplaires, et surtout dans des manuscrits grecs : *In quibusdam exemplaribus et maxime græcis codicibus.* Quant à saint Grégoire, que faut-il entendre par ses *manuscrits plus exacts?* Peut-être des manuscrits plus correctement écrits; mais cet avantage n'ajouterait rien à leur autorité critique. D'un autre côté, nous avons en faveur de ces douze versets tous les manuscrits grecs actuellement existants, à l'exception de celui du Vatican et de deux autres, qui les marquent d'astérisques. Ajoutons que des scholies mises aux manuscrits actuels font foi qu'on les lisait dans plusieurs anciens; et en effet, ils se trouvaient dans les éditions qu'Origène, Lucien et Hésychius ont données du texte du Nouveau Testament. On les lit encore dans toutes les anciennes versions; ils ont été cités par les pères même les plus anciens, saint Justin, saint Irénée, saint Hippolyte, saint Denys d'Alexandrie, saint Clément aussi d'Alexandrie, saint Cyrille de Jérusalem, saint Ambroise, saint Augustin, saint Léon, Cassien et une multitude d'autres; on les lit dans les plus anciens livres d'Évangiles, tels que missels et lectionnaires en usage dans toutes les Églises. A ces arguments extrinsèques viennent se joindre les preuves intrinsèques. Car on trouve dans ces versets le style et la manière de raconter propres à saint Marc. Enfin les manuscrits qui ne contiennent pas ces versets sont nécessairement défectueux, parce qu'il est impossible que saint Marc ait terminé son Évangile par ces mots : *car elles craignaient.* Ce qui prouve notre assertion, c'est que dans les manuscrits grecs qui ne contenaient pas ce fragment on avait ajouté une autre conclusion.

Obj. 3° L'histoire de la sueur de sang de JÉSUS-CHRIST et de l'apparition de l'ange pour fortifier le Sauveur dans son agonie, histoire rapportée au chap. XXII, vers. 43, 44 de l'Évangile de saint Luc, peut passer pour une interpolation; puisque saint Hilaire dit qu'elle manquait dans beaucoup de manuscrits grecs et latins, et que, selon Photius, les Arméniens crurent devoir la retrancher de l'Évangile de saint Luc.

Rép. Nous ne saurions mieux répondre à cette objection, qu'en disant avec Janssens (1) : « Il faut nécessairement que les deux versets où se trouve cette histoire ou aient été omis par la négligence des copistes, ou retranchés à dessein par des hommes qui craignaient mal à propos, comme l'observe saint Jérôme, que ces douloureux témoignages de la nature humaine de Jésus ne fissent tort à sa divinité. L'exemple des Arméniens justifie cette seconde supposition ; car, suivant Nicon, par un scrupule tout à fait malentendu, ils regardaient cette histoire comme indigne de la divinité de Jésus-Christ, et Photius lui-même condamne leur erreur à cet égard. Saint Épiphane fait une réflexion analogue; après avoir dit que dans quelques exemplaires de l'Évangile de saint Luc on avait supprimé le verset 41 du chapitre xix, où il est dit que le Sauveur pleura sur Jérusalem, il ajoute que ceux qui s'étaient permis ce retranchement ne l'avaient fait que dans l'idée mal fondée que ces pleurs étaient indignes de Jésus-Christ. Mais cette histoire se trouve d'ailleurs dans la plupart des manuscrits grecs et latins et des plus anciennes versions; elle est citée par saint Irénée, saint Justin, saint Épiphane, saint Hippolyte, saint Chrysostome, saint Augustin, etc. etc. » Ajoutons qu'en bonne critique il est plus facile d'assigner la cause de l'omission de ces versets dans quelques exemplaires, que celle de leur insertion dans tous les manuscrits actuels et dans tous les plus anciens. Enfin le saint concile de Trente ayant déclaré que la Vulgate, avec toutes ses parties, telles qu'elles se lisent dans l'Église, était authentique, et ces mêmes versets faisant partie de la Vulgate et se lisant dans l'Église, pourrait-on les regarder comme une interpolation faite à l'Évangile de saint Luc?

Obj. 4° Le verset 4 du chapitre v de l'Évangile selon saint Jean peut être considéré comme une addition intercalée dans cet Évangile par une main étangère; 1° ce verset manque dans trois anciens manuscrits, celui du Vatican, le *Codex Ephremi*, le manuscrit de Cambridge et deux autres; il manque encore dans plusieurs manuscrits des versions copte et arménienne; enfin dans cinq manuscrits de la version latine. Dans dix manuscrits grecs il est marqué d'une étoile, et dans deux autres d'une broche; ce qui est un signe d'interpolation. Enfin, dans d'autres manuscrits il se trouve placé à la marge et tracé d'une écriture différente, ou bien il ne se lit pas de la même manière; 2° Origène paraît ne l'avoir pas eu, du moins il ne l'explique pas dans ses commentaires. Tertullien y fait allusion, mais il y ajoute des circonstances qui ne se trouvent pas dans le texte actuel (2).

Rép. Quelque forte que paraisse cette objection au premier abord, nous croyons trouver dans les seules ressources que fournit la critique un moyen sûr de la résoudre. Il ne faut pas perdre de vue que

(1) J. H. Janssens, *Hermen. sacr.* § CLXXXVII, n. 436. — (2) Tertull. *Adv. Judæos*, XIII.

nous avons en faveur du verset contesté le plus grand nombre de manuscrits, l'autorité de la plupart des anciennes versions, et celle de la plus grande partie des pères, parmi lesquels nous comptons Tertullien, saint Jean Chrysostome, saint Cyrille, Théophylacte, et Euthymius, etc. Que Tertullien ajoute au texte des circonstances qui ne s'y trouvent réellement pas, ce fait ne saurait nuire à l'authenticité de ce même texte, à moins qu'il n'y ait dans la citation du Père quelque chose qui exprime de sa part un doute quelconque sur son origine authentique. Or, il ne s'y trouve incontestablement rien, comme on peut facilement s'en convaincre en jetant un coup d'œil sur ce qu'il dit de la piscine de Bethsaïde (1). De plus, ce verset se lit encore dans toutes les versions qui sont aujourd'hui à l'usage des Églises chrétiennes. Ainsi, à considérer la question sous le point de vue des témoignages externes, le passage contesté concilie en sa faveur un plus grand nombre d'autorités. Pour bien sentir toute la force des preuves internes qui établissent l'authenticité de ce verset, il faut nécessairement l'avoir sous les yeux. Le voici traduit littéralement de la Vulgate : « Car l'ange du Seigneur descendait à certain temps dans la piscine, et l'eau était agitée. Et celui qui entrait le premier après que l'eau avait été agitée était guéri, quelque maladie qu'il eût. » Or, la suite et la liaison du discours exigent impérieusement que ce verset fasse partie du récit que trace ici l'évangéliste ; car il est dit immédiatement après, que Jésus ayant demandé à un malade qui était près de la piscine s'il voulait être guéri, cet homme répondit : « Seigneur, je n'ai personne pour me jeter dans la piscine après que l'eau a été agitée; et pendant le temps que je mets à y aller, un autre y descend avant moi. » Qui ne voit en effet que la réponse du malade suppose nécessairement le verset 4; c'est-à-dire qu'elle suppose évidemment que pour être guéri il fallait que l'eau eût été d'abord agitée, et que le malade fût le premier qui descendît dans la piscine? Or, c'est là précisément ce qu'exprime ce même verset 4. Enfin, si ce verset manque dans quelques manuscrits, c'est sans doute la faute de quelque copiste, qui, par inadvertance, l'aura omis, et dont l'exemplaire fautif aura été copié par d'autres. Il peut se faire encore qu'un copiste ayant regardé comme douteux un fait aussi extraordinaire, et dont les livres juifs ne font aucune mention, l'aura en conséquence marqué d'une étoile ou d'une obèle, et aura donné lieu à la faire disparaître entièrement du livre.

Obj. 5° L'histoire de la femme adultère rapportée dans l'Évangile de saint Jean (VIII, 1-11) peut être considérée comme ajoutée par une main étrangère ; car premièrement les manuscrits les plus anciens, tels que celui du Vatican, l'Alexandrin, le *Codex Ephremi*, le Robert

(1) Tertull. *De baptismo*, n. VI.

Estienne, et plusieurs autres plus modernes, ne la contiennent pas ; et parmi ceux qui la portent, il en est où elle se trouve marquée d'une obèle ou d'une étoile. Enfin quelques-uns la placent dans l'Évangile de saint Luc ou la rejettent à la fin de l'Évangile de saint Jean. Secondement elle manque dans la version syriaque *Peschito*, dans les deux coptes memphitique et saïdique ; dans la version gothique et dans plusieurs manuscrits de l'arménienne. Troisièmement, elle n'a point été admise par un certain nombre de pères parmi lesquels on compte Origène, Apollinaire, saint Cyrille, saint Jean Chrysostome, saint Basile, Théophylacte. Ajoutons que les vingt-trois auteurs cités dans les Chaînes grecques n'en disent rien. Euthymius, le premier qui l'ait expliquée, remarque qu'elle ne se trouve pas dans les manuscrits exacts ou qu'elle y est marquée d'une obèle.

Rép. Malgré ces raisons spécieuses, nous ne saurions abandonner l'authenticité de cette histoire. D'abord elle se lit dans six anciens manuscrits, dont un est celui de Cambridge ; saint Jérôme nous assure que de son temps elle se trouvait dans plusieurs exemplaires grecs et latins. Ajoutons que les scholies mises aux manuscrits actuels témoignent qu'elle se trouvait dans des manuscrits anciens. Elle se trouve d'ailleurs dans la plupart des manuscrits actuels. En second lieu, plusieurs anciennes versions la contiennent ; nous pouvons nommer l'ancienne Italique, la Vulgate de saint Jérôme, la version syriaque de Jérusalem, l'éthiopienne et la slavonne. Quant à la version arménienne, elle la portait aussi primitivement, et ce n'est que plus tard qu'on l'en a retranchée. Troisièmement, on la trouve citée dans les Constitutions apostoliques, dans saint Ambroise, saint Jérôme, saint Augustin, saint Léon, saint Pierre Chrysologue, Cassiodore, dans les deux Harmonies qui sont attribuées à Tatien et à Ammonius. Quatrièmement, les caractères intrinsèques prouvent qu'elle est réellement l'ouvrage de saint Jean ; car le style est tout à fait celui de cet évangéliste, et d'un autre côté les interprètes ont démontré que les difficultés qu'elle présente n'étaient nullement insolubles. Mais la liaison même du discours prouve l'authenticité de cette histoire. En effet, le verset 12 du chapitre VIII dont elle fait partie, commence ainsi : JÉSUS *parlant de nouveau au peuple, etc.* Or, l'expression *de nouveau* annonce que déjà un instant auparavant le Sauveur s'était adressé au peuple et en particulier aux Pharisiens, et elle serait tout à fait déplacée si l'on retranchait l'histoire dont il s'agit. Enfin, si l'on consulte les lois de la critique, on reconnaîtra aisément qu'il n'y a aucun motif qui ait pu déterminer à insérer ce fragment dans l'Évangile de saint Jean, à supposer qu'il soit l'ouvrage d'une plume étrangère, tandis qu'il y a plusieurs causes qui expliquent son omission d'une manière assez naturelle. Car, outre qu'elle se trouvait

dans l'Évangile selon les Hébreux, ce qui devait la faire regarder comme suspecte, et qu'elle offre plusieurs difficultés historiques, en même temps qu'elle semble bouleverser l'ordre de la narration de saint Jean, elle peut paraître favoriser l'adultère (1).

Obj. 6° Le chapitre XXI de l'Évangile de saint Jean est certainement une interpolation faite au livre de cet évangéliste ; on en trouve facilement la preuve : 1° dans les versets 30, 31 du chapitre XX, où l'auteur dit qu'il termine en cet endroit son Évangile; 2° dans ce qu'on lit au chapitre XXI, verset 23, sur l'immortalité de saint Jean : « Ainsi je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne... » ; 3° dans le pluriel *nous savons* (οἴδαμεν), qui se trouve au verset 24; 4° dans l'hyperbole du verset 25, où il est dit que le monde entier ne pourrait contenir les livres qu'on écrirait, si on voulait rapporter en détail tout ce qu'a fait et dit Jésus-Christ ; 5° dans une contradiction manifeste ; car le Sauveur, lorsqu'il apparaît à ses disciples (XIV, 26), leur commande de ne point sortir de Jérusalem avant d'avoir reçu le Saint-Esprit, ce qui est attesté par saint Luc (XXXIV, 49), et par les Actes des Apôtres (I, 3-4) ; et suivant le chapitre XXI attribué à saint Jean, le Christ apparaît aux apôtres avant la descente du Saint-Esprit ; il leur apparaît *en Galilée*, par conséquent ils étaient sortis de Jérusalem.

Rép. Mais ce chapitre XXI fait partie de l'Évangile de saint Jean dans tous les manuscrits, dans toutes les éditions ; tous les pères et tous les écrivains ecclésiastiques qui en ont parlé l'ont attribué à cet évangéliste ; au point qu'on ne saurait citer avant Grotius aucun auteur, catholique ou hérétique, qui ait jamais eu une autre pensée. Au contraire, toutes les églises du monde chrétien l'ont constamment reçu et lu comme véritablement authentique. Mais entrons dans les détails de l'objection. 1° L'espèce de conclusion qui termine le chapitre XX annonce seulement que saint Jean, au moment où il écrivait le dernier verset de ce chapitre, avait à la vérité l'intention de clore son Évangile ; et s'il y a ensuite ajouté son chapitre XXI, il a eu pour motif de rattacher l'apparition rapportée au chapitre XX, 26-29, à celle dont il est parlé dans ce chapitre XXI, et de remplir le vide entre l'une et l'autre. Mais ce qui est bien digne d'attention, c'est que saint Jean paraît avoir remarqué lui-même que la place de ce fragment, après la conclusion du chapitre XX, pouvait exciter des doutes, et qu'il semble avoir voulu les prévenir en ajoutant (XXI, 24) : « C'est ce même disciple qui rend témoignage de ces choses et qui les a écrites. » Ajoutons que les caractères intrinsèques de ce chapitre suffiraient d'ailleurs pour démontrer qu'il appartient à saint Jean ; l'étendue de

(1) Voy. en effet August. *De conjug. adulter.* l. II, c. VII.

la narration, toujours accompagnée de circonstances qui ne pouvaient être connues que d'un témoin oculaire et d'un pêcheur (versets 7, 8 et 11) ; l'accord des faits avec les caractères des personnes (versets 7, 15-19) et le style, absolument semblable à celui des chapitres précédents. 2° Suivant le texte grec, où se trouve la particule *ἐὰν*, *si*, il faut dire *si je veux qu'il demeure*... et non pas *ainsi, je veux*..., ce qui est très-différent. 3° Le pluriel employé ici par saint Jean n'est point une nouveauté dans son Évangile, et il en a fait de même dans les chapitres I, 14 ; III, 11, et au chapitre I, 1-3, de sa première Épître. 4° L'hyperbole qu'on objecte est une de ces manières de parler familières aux Orientaux ; on en voit des exemples dans la partie même de l'Évangile de saint Jean qui n'est point contestée (XII, 19), dans la Genèse (XI, 4), dans les Nombres (XIII, 33), etc. 5° Enfin la défense faite aux apôtres de sortir de Jérusalem n'eut lieu qu'après l'apparition de JÉSUS-CHRIST en Galilée, comme il est constant par les chapitres XXVI, 32 ; XXVIII, 7 et 10 de saint Matthieu : on y lit en effet que ce divin Sauveur promit à ses apôtres qu'il leur apparaîtrait la première fois dans la Galilée ; d'où il résulte évidemment que ce fragment ne renferme aucune contradiction ni avec l'ouvrage même avéré de saint Jean, ni avec les autres livres sacrés.

Obj. 7° Il est certain que les Évangiles ne nous ont pas été transmis dans leur intégrité, puisque Victor, évêque de Tunones, raconte dans sa Chronique : « que par les ordres du consul Messala, sous le règne de l'empereur Anastase, les saints Évangiles, composés par des auteurs ignorants et sans lettres, avaient été retouchés et corrigés, » et que d'un autre côté les anciens manuscrits présentent d'innombrables variantes.

Rép. Nous ne saurions douter que Victor se soit laissé abuser par quelques bruits populaires répandus sur un empereur qui était odieux, et que son attachement à des doctrines perverses pouvait faire soupçonner de chercher à altérer les sources de la saine doctrine. La preuve en est dans le silence des autres historiens et chronologistes contemporains, d'une autre réputation que la sienne, tels que Procope, Évagrius, Cedrenus, etc., qui, en rapportant les impiétés d'Anastase, ne disent pas un mot de cette correction des Évangiles ainsi défigurés. Bien plus, nous lisons dans Libérat, diacre de Carthage et contemporain de Victor, un fait qui contredit celui qu'on nous oppose ici. Cet auteur, en effet, rapporte dans son abrégé des Hérésies nestoriennes et eutychiennes, que Macédonius, évêque de Constantinople, passait pour avoir été chassé de son siége par l'empereur Anastase comme ayant falsifié les Évangiles (1). Ainsi on ne peut tirer du récit

1) Liberat. *Breviarium*, c. XIX.

de Victor de Tunones aucune preuve défavorable à l'intégrité de nos Évangiles. Ajoutons que les manuscrits grecs antérieurs au règne d'Anastase, les ouvrages des pères écrits avant et après cette époque où se trouvaient cités les faits et le texte des Évangiles, ainsi que les versions anciennes, s'accordent non-seulement les uns avec les autres, mais aussi avec les Évangiles tels que nous les avons aujourd'hui. Enfin il eût été impossible à Anastase de réussir à corrompre les Évangiles, puisqu'il n'avait pas sous sa main toutes les copies disséminées dans les pays qui n'étaient pas soumis à sa domination. Quant au grand nombre de leçons différentes qu'on nous objecte, elles ne tombent que sur les mots, et n'affectent nullement le sens, du moins dans les choses qui touchent à la foi et à la morale. Ainsi, sous ce rapport même, loin de combattre la pureté du texte dans les choses essentielles, elles ne font que la confirmer.

CHAPITRE SEPTIÈME.

DE LA VÉRACITÉ DES ÉVANGILES.

Quand dans l'*Introduction générale* nous avons établi l'inspiration divine de tous les livres du Nouveau Testament en général, nous avons prouvé par là même qu'ils ne contenaient que la vérité. Ainsi nous pouvons nous dispenser de démontrer la véracité de nos Évangiles, qui forment la partie la plus importante de ce code sacré des chrétiens. Cependant, il nous reste une tâche à remplir, celle de répondre aux objections principales qu'on y a opposées.

Difficultés proposées contre la véracité des Évangiles et Réponses à ces difficultés.

Obj. 1° Si les miracles rapportés dans l'Évangile étaient vrais, les Juifs, qui à cette époque attendaient le Messie, la synagogue surtout, et même les philosophes païens, y auraient cru et auraient embrassé la religion chrétienne.

Rép. Mais qui ne sait que les hommes ne sont généralement pas dans la pratique ce qu'ils devraient être ? Si tous étaient effectivement amis de la vérité, si la vertu était la règle de leurs actions, et si le salut éternel était la principale affaire de leur vie, tous, et principalement les Juifs, auraient dû dès l'apparition de Jésus-Christ embrasser sa religion ; mais ce n'est pas ainsi que pense et agit la majeure partie des humains. Et si cela est vrai des hommes pris en général, à plus forte raison pourra-t-on le dire des Juifs, de leurs prêtres, des pharisiens du temps de Jésus-Christ et des apôtres, des nobles, des puissants et des philosophes du paganisme. Combien peu d'hommes encore

aujourd'hui aiment la vérité ? Combien observent ce que prescrit la religion dont ils font profession ? Quant aux pharisiens en particulier, ils ne nièrent jamais les miracles de Jésus. Ils se glorifièrent, il est vrai, de ce qu'aucun des leurs, de ce qu'aucun des principaux de la nation juive, à cette époque, ne l'avait suivi ; mais jamais ils n'élevèrent le moindre doute sur la réalité de ses œuvres divines et miraculeuses. On sait qu'au temps de l'avénement du Christ, les Juifs et la synagogue, abandonnant la doctrine de leurs ancêtres, et séduits par de vieilles traditions, attendaient un Messie terrestre, qui devait être un des plus puissants princes du monde, et rétablir le royaume de David. Or Jésus ne montrant rien qui répondît à cette attente, et néanmoins opérant les prodiges les plus extraordinaires pour prouver sa mission divine, et pour convaincre le monde qu'il était ce Messie des Juifs tant prédit par les prophètes, les Juifs, qui ne pouvaient nier la réalité de ces miracles, avaient recours à mille subterfuges pour en contester du moins les conséquences; ainsi ils attribuaient les œuvres divines de Jésus-Christ soit à la magie, soit à l'abus sacrilége du nom de Jéhova, moyen absurde s'il en fut jamais, puisque Dieu ne peut permettre de véritables miracles pour appuyer l'erreur.

Obj. 2° Il est indubitable qu'il n'y a eu dans les commencements que la populace qui ait cru aux miracles de Jésus et qui ait embrassé sa religion : donc sa croyance était aveugle et ne prouve pas plus en faveur de la réalité de ces miracles qu'en faveur de la véracité du livre qui les rapporte comme véritables.

Rép. Quand il serait vrai que les seuls hommes qui, dans les premiers moments, ont ajouté foi aux miracles de Jésus, eussent été des individus ignorants et de la dernière classe du peuple, s'ensuivrait-il que ces miracles étaient faux ? Les gens du peuple, les hommes les moins instruits, n'ont-ils pas des oreilles et des yeux aussi bons que les nobles et les savants ? Pour croire aux miracles de Jésus, pour être bien sûr, par exemple, qu'il nourrissait plusieurs milliers d'hommes avec quelques pains et quelques poissons, qu'il rendait la vue aux aveugles, qu'à sa voix le paralytique marchait, les morts sortaient du tombeau, était-il nécessaire que les témoins de ces merveilles fussent des nobles, des savants ou des riches ? Oui, les premiers qui crurent à Jésus furent douze pêcheurs ignorants et une infinité de gens de la multitude ; mais il est faux que tous ceux qui dans les commencements embrassèrent la foi chrétienne, aient été des hommes du peuple, obscurs et grossiers. Étaient-ce des hommes du peuple, des hommes si grossiers, que le centenier de Capharnaüm, que Lazare, Nicodème, Joseph d'Arimathie, Pudens, sénateur; Flavius Clémens, consul romain; Sergius Paulus, proconsul ; le centurion Corneille, Epaphrodite, Éraste, plusieurs princes de l'Asie, plusieurs des premiers

officiers de la maison de César, sans parler d'une multitude de femmes des classes les plus distinguées? Parmi les savants, nous nommerons des prêtres et des chefs de la synagogue, comme Gamaliel, Paul, Denys l'Aréopagite; nous nommerons Clément de Rome, Ignace martyr, Polycarpe, Papias, Clément d'Alexandrie, Justin, Athénagore, Hégésippe, Tatien, Irénée, Théophile d'Antioche, Denys de Corinthe, Quadratus, Aristide, Méliton, Miltiade, Origène et Tertullien, qui tous, dans les premiers siècles de l'Église, embrassèrent le christianisme. Il n'est donc pas vrai de dire que dans les premiers temps la foule ignorante seule a cru aux miracles de Jésus-Christ; il y eut des hommes de tous les âges et de toutes les conditions qui se rendirent à l'évidence. Nul doute qu'un grand nombre de nouveaux convertis n'aient été des gens obscurs et sans instruction, comme l'avoue saint Paul lui-même (1 Cor. I, 26), mais c'est de ces hommes que se compose la partie la plus nombreuse et comme le fond de la société, et l'on trouve chez eux plus de docilité aux lumières de la vérité que chez les savants et les riches. Pline le Jeune, qui écrivait dans le premier siècle, parlant dans une de ses lettres à l'empereur Trajan du grand nombre des chrétiens, lui disait : « L'affaire m'a paru digne de vos réflexions, par la multitude de ceux qui sont enveloppés dans le péril. Car un très-grand nombre de personnes de tout âge, de tout rang et de tout sexe, sont et seront tous les jours impliquées dans cette accusation. Ce mal contagieux n'a pas seulement infecté les villes, il a gagné les villages et les campagnes (1). » Tertullien, dans son Apologétique, disait aux Romains, dans le second siècle : « Nous ne sommes que d'hier, et déjà nous avons rempli vos villes, vos îles, vos forteresses, vos municipes, vos assemblées, vos camps mêmes, vos tribus, vos décuries, le palais, le sénat, le forum (2). » De là vient que saint Jérôme s'écriait en parlant des incrédules : « Que Celse, que Porphyre, que Julien, qui ne cessent de faire entendre contre le Christ leurs clameurs furieuses, et qui croient que l'Église n'a jamais eu ni philosophes, ni savants, ni orateurs, qu'ils apprennent, eux et leurs sectateurs, les noms d'un si grand nombre d'hommes fameux par leur savoir et par leur génie, qui ont posé les fondements de cette Église, qui l'ont élevée, agrandie, ornée, et qu'ils cessent d'accuser, comme ils le font, notre croyance d'être si simple et si grossière, et que plutôt ils reconnaissent leur propre ignorance. » En un mot, tout l'univers a cru aux miracles de Jésus, mais le plus étonnant de tous les miracles, ou plutôt la chose la plus impossible, s'il y a des degrés dans ce qui ne peut être, ce serait que tout l'univers y eût ajouté foi s'ils étaient faux, et qu'il eût été la dupe de douze pêcheurs obscurs,

(1) Pline, *liv.* X, *lettre* XCVII. — (2) Tertull. *Apologet.* c. XXXVII.

inconnus et illettrés. On a vu quelquefois des visionnaires et des imposteurs abuser de la crédulité publique et réussir à se faire des partisans; mais l'illusion et l'imposture, renfermées dans le cercle étroit de quelques contrées et favorisées uniquement à cause de l'intérêt personnel de ceux qui s'y étaient attachés, ont été bientôt démasquées et sont tombées dans un oubli complet ou dans le mépris le plus profond. Il n'en est pas ainsi de la foi aux miracles et à la religion de Jésus. Cette foi et cette religion n'ont pas été confinées dans les étroites limites de quelques provinces ; elles ont régné et règnent encore sur toute la terre, et le monde aujourd'hui, malgré les dénégations de quelques hommes aveuglés par l'esprit de système, n'est pas moins convaincu de la vérité des miracles et de tout ce qui constitue le christianisme, qu'il ne l'était du temps de Néron, de Domitien, de Trajan et de Constantin le Grand.

Obj. 3° Un préjugé puissant contre la véracité des Évangiles, c'est que les savants et les philosophes du paganisme ont fait une guerre continuelle à la religion du Christ contenue dans ce livre ; ils l'ont attaquée par des écrits que les chrétiens ont réussi à faire disparaître. Or, si ces écrits existaient encore aujourd'hui, peut-être verrions-nous clairement la fausseté des miracles qui lui servent de base et de fondement.

Rép. Il est vrai que les savants du siècle n'ont cessé depuis la venue de Jésus-Christ de nier ses miracles et de combattre sa religion; mais leurs efforts pour la détruire ont été en pure perte, puisqu'elle a triomphé de tous les obstacles, puisque, reine de l'univers, elle a établi son empire, et planté ses étendards là où régnait jadis l'idolâtrie, et que, dès le premier siècle de l'Église, les hommes les plus doctes de l'empire romain avaient embrassé son culte et ses mystères. Nos adversaires ont raison de ne pas oser affirmer positivement que les écrits des anciens philosophes, s'ils existaient encore aujourd'hui, montreraient clairement la fausseté des miracles évangéliques; cette sage réserve est toute dans leur intérêt. Mais poursuivons notre réponse. De ce que la plupart des ouvrages par lesquels les philosophes païens ont cherché à décréditer les miracles de Jésus et à saper les fondements de sa religion se sont perdus, il ne faut en tirer d'autre conséquence, sinon que les païens en ont fait peu de cas ; autrement, ils en auraient multiplié les copies par tous les moyens, et les auraient ainsi sauvés de la destruction et de l'oubli. Toutefois, un assez grand nombre de ces œuvres existent encore aujourd'hui ; on a des fragments de l'ouvrage de Celse dans les huit livres d'Origène contre Celse ; de Porphyre, dans Eusèbe de Césarée; de l'empereur Julien, dans saint Cyrille d'Alexandrie, et le temps a conservé le *Philaléthès* d'Hiéroclès. Eh bien ! ces écrits des anciens philosophes gentils prouvent précisément

ce que nient nos incrédules, savoir, la réalité des miracles de Jésus et la vérité de sa divine religion ; car dès que ces philosophes avouent l'existence de ces miracles, ils ont beau les attribuer à la magie et leur donner d'autres explications non moins absurdes, ils confessent par là même qu'ils les admettent comme faits ; ils ne manquaient donc de bonne foi que sous le rapport de l'interprétation qu'ils entreprenaient d'accréditer, mais, du reste, ils étaient plus justes que les incrédules modernes. Ce qui prouve d'ailleurs le peu d'effet qu'ont produit sur les hommes droits et sincères ces écrits insensés des philosophes païens, c'est que, dans le temps même de leur vogue, des milliers d'hommes embrassaient le christianisme, des milliers de chrétiens scellaient de leur sang la vérité de l'Évangile.

Obj. 4° Qui pourrait assurer que les apôtres ont véritablement commencé leur ministère à Jérusalem, où ils auraient pu être convaincus de mensonge? C'est sur quoi les historiens gardent le silence. En second lieu, si tant de prodiges rapportés dans les Evangiles étaient vrais, est-ce que les historiens du paganisme n'en auraient pas parlé?

Rép. 1° Par la première partie de cette objection, nos adversaires voudraient prouver que l'histoire de Jésus et les miracles qui y sont consignés ne sont qu'une invention des évangélistes; c'est là le dernier effort du scepticisme. Nous nous contenterons de leur demander comment tout l'univers est devenu chrétien? A coup sûr, si le monde entier, sans le secours des miracles, a embrassé la religion du Christ, une religion ennemie déclarée et implacable des passions humaines, cette conversion seule, comme le remarquait autrefois saint Augustin, serait elle-même le plus grand de tous les miracles. Mais pour trancher en peu de mots, disons que l'histoire de Jésus et des apôtres est renfermée dans des livres d'une authenticité telle qu'on ne saurait en imaginer une mieux établie : d'où nous avons tout droit de conclure que les faits contenus dans ces livres ont le plus haut degré de certitude possible. La seconde partie de l'objection n'a pas plus de solidité. Et d'abord, n'est-ce pas pure ineptie que de demander aux plus violents ennemis du christianisme qu'ils viennent témoigner en faveur de cette religion, d'autant plus que les historiens païens ont eu à peine une occasion de parler des miracles du Nouveau Testament? En second lieu, il est absolument faux que les historiens du paganisme aient gardé un profond silence sur les faits évangéliques; car les témoignages qu'ils nous offrent au contraire à cet égard suffiraient seuls pour prouver la vérité des Évangiles. Ces témoignages se trouvent répandus en profusion dans Eusèbe de Césarée, dans Huet, dans Houteville, Addison, Bullet, Duvoisin, Mayer, etc. (1). Nous dirons en termi-

(1) Voy. ceux que nous avons cités dans notre *Introd. hist. et crit.* t. v, p. 256-258.

nant que les faits évangéliques se trouvent confirmés par la conduite même des premiers hérétiques; car on sait que Simon le magicien, frappé des miracles de l'apôtre Philippe, voulut se faire baptiser. Il n'y a rien que n'aient tenté les gnostiques, les montanistes, et autres hérétiques de ce temps, pour contrefaire, à l'aide de quelques supercheries, les miracles de Jésus-Christ, des apôtres et des premiers fidèles. Mais ce qui tourne d'une manière plus frappante encore à la honte des incrédules que nous combattons ici, c'est l'aveu que font les Juifs dans leur Talmud : ils y conviennent non-seulement des miracles de Jésus-Christ et des apôtres, mais encore de ceux des premiers chrétiens, en les attribuant, il est vrai, comme nous l'avons remarqué un peu plus haut (pag. 503), à la magie et au nom de Jéhova; et même les talmudistes rapportent tant de circonstances de détail de la vie du Sauveur, que, malgré les fables rabbiniques qui déshonorent leur récit, elles confirment merveilleusement la véracité des Évangiles.

Obj. 5° Si les faits évangéliques avaient eu quelque apparence de vérité, les anciens historiens juifs, tels que Philon et Joseph, n'auraient certainement pas manqué d'en faire mention. Si donc ils n'en ont rien dit, c'est qu'ils n'étaient pas considérés comme véritables.

Rép. Pour ce qui est de Philon, il n'a jamais eu une seule occasion d'en parler dans ses ouvrages; mais il est faux que Joseph n'en ait rien dit, car il fait mention de saint Jean-Baptiste dans les termes les plus honorables (1); il parle de la mort d'Agrippa (2), et ce qu'il en dit s'accorde avec le récit de saint Luc, dans les Actes des Apôtres; il écrit que *Jacques, frère de* Jésus *qui est appelé Christ*, fut lapidé par l'ordre d'Ananus, grand prêtre des Juifs (3). A propos de la révolte des Juifs contre Ponce Pilate, après la mort du Seigneur, il rend ce témoignage remarquable de Jésus-Christ : « Dans le même temps parut Jésus, homme d'une profonde sagesse, si toutefois il est permis de lui donner le nom d'homme; opérant les plus étonnants prodiges, enseignant ceux qui ne demandent qu'à connaître la vérité pour l'embrasser, il eut un grand nombre de sectateurs, tant parmi les Juifs que parmi les gentils. C'est ce Christ qui, accusé devant Pilate par les principaux de notre nation, fut condamné à mourir sur la croix, sans

(1) Joseph, *Antiq.* l. xviii, c. vii. — (2) Joseph, *ibid.* l. xix, c. vii. — (3) Joseph, *ibid.* l. xx, c. viii. L'authenticité de ce passage a paru suspecte à Lardner et à quelques autres critiques modernes. Cependant il a été cité par saint Jérôme; il se trouvait dans les manuscrits de Joseph au temps de Photius, et il se lit dans toutes les éditions des œuvres de cet historien juif. Aussi Winer, dont tout le monde connaît la hardiesse, avoue dans son Dictionnaire de la Bible, à l'article de saint Jacques le Mineur, que c'est incontestablement de cet apôtre que Joseph a voulu parler dans cet endroit. Il confirme même son sentiment par celui de plusieurs autres, tels que Füller, Faber, etc.

que ceux qui s'étaient attachés à lui dans les commencements cessassent de l'aimer; car il leur apparut vivant le troisième jour, ainsi que l'avaient annoncé des prophètes, parmi beaucoup d'autres prophéties qui le concernaient; et jusqu'à ce jour, la secte des chrétiens, appelée ainsi du nom de son fondateur, ne paraît pas s'affaiblir (1). »
Il est vrai que les incrédules rejettent ce témoignage de Joseph comme non authentique, et que parmi les chrétiens eux-mêmes il s'en est trouvé à qui il a paru apocryphe; mais il est facile de prouver qu'il est bien de l'auteur juif. En effet, 1° puisqu'il entreprenait d'écrire l'histoire de sa nation et de son siècle, la bonne foi ne lui permettait pas de garder un silence absolu sur ce Christ qui avait fait tant de bruit en Judée; d'autant plus qu'il dédiait son ouvrage à Épaphrodite, à un chrétien, sous le consul Flavius Clémens, également chrétien. 2° Joseph avait parlé de saint Jean-Baptiste et de Jacques le Mineur; on ne peut donc supposer qu'il ait eu l'intention de se taire sur celui dont l'un avait été le précurseur, et l'autre un des disciples. 3° Il appelle Jacques le Mineur *le frère de* JÉSUS *qui fut surnommé le Christ* (τὸν ἀδελφὸν Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ). C'est reconnaître du moins que JÉSUS de Nazareth a existé, et qu'on l'a cru le Messie; il n'est donc nullement étonnant que, dans un autre endroit de son livre, il parle de JÉSUS dans le même sens. 4° Le style de ce passage est parfaitement conforme à celui de tout l'ouvrage de Joseph; et il se lie autant qu'on peut l'exiger à ce qui précède, puisque l'auteur ne parle ici de JÉSUS qu'accidentellement. 5° Eusèbe (2) atteste qu'il a lu ce témoignage de Joseph dans un ancien manuscrit de Jérusalem, et on le trouve dans tous les autres : s'il manque dans quelques exemplaires de la traduction hébraïque, il est clair que c'est une omission faite à dessein. Avant Eusèbe, à la vérité, personne n'avait cité ce passage contre les Juifs et contre les gentils; mais la raison en est qu'il ne prouvait rien ou peu de chose contre eux, puisqu'il constatait seulement ce qui n'était nié ni par les Juifs ni par les gentils, savoir, la vérité de tout ce qu'on rapportait sur les miracles de JÉSUS. Eusèbe fut donc le premier qui le mit en avant, parce qu'il fut le premier qui entreprit de démontrer la vérité de l'Évangile par des témoignages tirés des auteurs profanes. Après Eusèbe et jusqu'au seizième siècle, personne n'a été tenté d'en suspecter l'authenticité (3).

(1) Joseph, *Antiq.* l. XVIII, c. VI. — (2) Euseb. *Démonstr. évang.* l. III, c. V, et *Hist. Eccl.* l. I, c. X. — (3) Il est vrai que depuis le XVIe siècle plusieurs protestants habiles, et Richard Simon déguisé sous le nom du docteur Picques, ont prétendu que ce passage de Joseph était supposé et ajouté après coup par une main étrangère; mais un grand nombre de savants critiques, soit protestants, soit catholiques, en ont soutenu l'authenticité; dans ces derniers temps même plusieurs rationalistes d'Allemagne en ont entrepris la défense.

Nos adversaires prétendent que puisque Joseph confesse que Jésus de Nazareth est le Messie, il aurait dû embrasser sa religion. Mais cet écrivain, en disant que Jésus était le Messie, a bien pu ne pas attacher d'autre sens à ce mot que lorsqu'il a aussi appelé *Messie* l'empereur Vespasien. Du reste, il paraît que tout ce qu'il a voulu dire, c'est que Jésus de Nazareth *avait passé pour* le Messie, avait été ainsi *appelé;* car, comme saint Jérôme traduit cette phrase de l'auteur juif : Christos outos ên (Χριστὸς οὗτος ἦν), par la phrase latine : *hic credebatur esse Christus* (*on croyait qu'il était le Christ*), plusieurs critiques pensent que dans les copies manuscrites de Joseph le mot legomenos (λεγόμενος), *dictus*, a été omis. Mais dans le cas même où Joseph n'aurait pas parlé de Jésus-Christ, une réticence si affectée sur un personnage de sa nation qui avait fait tant de bruit, prouverait seulement qu'un silence profond lui aurait paru le parti le plus prudent sur des faits dont il ne voulait pas convenir, et qu'il ne savait comment réfuter.

SIXIÈME SECTION.

INTRODUCTION PARTICULIÈRE AUX ACTES DES APOTRES.

Observation préliminaire.

Ce livre est nommé ***Actes des Apôtres*** ou ***Actions des Apôtres***, en grec Praxeïs tôn apostolôn (Πράξεις τῶν Ἀποστόλων), parce qu'il contient l'histoire de ce que firent les apôtres à Jérusalem, dans la Judée et dans les autres parties de l'univers, après l'ascension de Jésus-Christ. Sous ce rapport il se lie aux Évangiles, dont il forme comme le complément. En effet, l'Évangile contient des promesses et des prédictions dont nous lisons l'accomplissement et la réalisation dans le livre des Actes. D'un autre côté, ce livre est très-utile pour faire comprendre les Épîtres des apôtres et surtout celles de saint Paul, qui, sans les lumières qu'il nous fournit, resteraient en bien des endroits entièrement inintelligibles; ce qui fait qu'on peut à juste titre le nommer la clef du livre des Épîtres.

Les Actes des Apôtres n'ont pas toujours tenu dans la Bible le rang qu'ils occupent aujourd'hui. Quelquefois ils étaient placés immédiatement avant l'Apocalypse. D'autres fois on les mettait entre les Épîtres de saint Paul et les Épîtres des autres apôtres; c'est du moins ainsi qu'ils sont placés dans quelques anciennes Bibles latines. On remarque dans ce livre un grand nombre de variantes considérables; ce sont très-vraisemblablement des gloses ajoutées par les copistes, ou bien des notes explicatives qui sont passées de la marge, où elles se trouvaient d'abord, dans le corps même du texte.

CHAPITRE PREMIER.

DU SUJET ET DU BUT DES ACTES DES APÔTRES.

1. Quoique le livre dont nous nous occupons porte le nom d'*Actes des Apôtres*, il ne présente cependant pas l'histoire de tous ces hommes apostoliques. L'auteur parle presque uniquement de saint Pierre, de saint Paul ; il ne nous donne pas même une histoire complète de ces quatre apôtres ; bien plus, celle de saint Paul n'est rapportée qu'en partie dans son livre, puisque cet apôtre rappelle dans ses Épîtres des événements qui n'y sont pas mentionnés. Tout ce qu'on peut dire après une lecture attentive des Actes, c'est qu'ils renferment le récit abrégé de l'histoire de l'église de Jérusalem dans les premières années de sa fondation. Or, on remarque dans ce récit trois sortes de faits : les uns, tels que l'élection de saint Matthieu, la descente du Saint-Esprit au jour de la Pentecôte, le commencement de la prédication évangélique, et le concile de Jérusalem, sont relatifs à tous les apôtres ; les autres concernent saint Pierre, l'apôtre de la circoncision ; d'autres enfin regardent saint Paul ; ces derniers sont en plus grand nombre que les précédents, car depuis le chapitre XIII jusqu'au chapitre XXVIII qui termine le livre, il n'est guère question que de cet apôtre des gentils. On peut diviser le livre des Actes en trois parties ; la première embrasse les sept premiers chapitres ; la seconde s'étend depuis le chapitre VIII jusqu'au chapitre XII inclusivement, et la troisième commence au chapitre XIII et finit au chapitre XXVIII, par lequel ce livre se termine.

2. L'auteur des Actes n'a eu en vue ni de décrire tous les travaux des apôtres, ni tous ceux de saint Paul, ni par conséquent de donner une histoire complète de l'église d'Antioche. Mais quel a donc été le but qu'il s'est précisément proposé ? c'est sur quoi les interprètes ne s'accordent point parfaitement. Quant à nous, nous pensons que l'auteur des Actes a eu pour objet principal de présenter un récit général et comme un *specimen* de l'établissement de l'Évangile parmi les Juifs et les gentils, surtout par les travaux apostoliques de saint Paul. Ainsi il parle d'abord de la fondation de l'Église chrétienne à Jérusalem ; comme c'était par l'Esprit saint qu'elle devait être établie, il convenait que cet auteur racontât l'effusion miraculeuse de ses dons et de ses grâces, et comme c'était Jésus-Christ monté aux cieux qui devait envoyer cet Esprit divin, le récit de l'ascension se trouvait par là même faire partie essentielle de la narration. Ajoutons que les apôtres ayant été choisis par le Sauveur lui-même pour servir d'instruments dans ce grand œuvre, il ne pouvait passer sous silence l'élection de Matthias, qui en complétait

le nombre. Dans l'hypothèse qu'il ait voulu tracer le tableau général tel que nous venons de l'énoncer, ne devait-il pas aussi faire entrer dans son plan non-seulement les prédications, les miracles et les conversions faites par saint Pierre, l'apôtre des Juifs, mais encore la vie sainte et édifiante des premiers chrétiens, l'institution des premiers diacres, et les persécutions d'Hérode contre les apôtres, et la mort de ce roi persécuteur ? Et puisque, d'un autre côté, il se proposait de décrire aussi l'établissement de l'Évangile parmi les gentils, il fallait de toute nécessité qu'il racontât la dispersion des apôtres hors de Jérusalem, dispersion par laquelle il devait s'opérer. De là les récits de la conversion des Samaritains, du baptême donné à Corneille le centenier et à l'eunuque de la reine Candace, enfin la fondation de l'église d'Antioche, viennent encore se placer tout naturellement dans son cadre. Mais comme c'était principalement par saint Paul que le grand ouvrage du salut des gentils devait s'accomplir, n'était-il pas tout naturel que l'historien sacré rapportât fidèlement dans sa narration, soit la conversion du grand apôtre, son ordination, ses prédications, ses voyages, ses missions, son emprisonnement ; soit les contestations occasionnées par la circoncision, et la décision du concile de Jérusalem qui les termina ? De plus, si l'on considère qu'Antioche était la première église des gentils, que c'était dans cette église que saint Paul avait reçu l'imposition des mains et sa mission apostolique, on ne trouvera pas étonnant que l'auteur des Actes mentionne ses fréquents voyages et son séjour dans cette ville, et qu'il nous la représente elle-même comme le centre de ses excursions apostoliques. En adoptant après la plupart des anciens interprètes l'opinion que nous venons d'exposer, nous ne nions pas cependant que l'auteur des Actes ait eu aussi en vue de faire l'apologie de saint Paul ; cette hypothèse même n'est pas contraire à notre sentiment ; et, dans tous les cas, la lecture du contenu des Actes suffirait seule pour prouver à tout lecteur attentif que ce but dans l'esprit de l'historien sacré paraît n'avoir été que secondaire.

CHAPITRE DEUXIÈME.

DE L'AUTHENTICITÉ DES ACTES DES APÔTRES.

Les incrédules ont voulu jeter du doute sur l'origine authentique des Actes des Apôtres aussi bien que sur les autres parties du Nouveau Testament. De leur côté, les partisans de l'interprétation mythique, dont le système est inconciliable avec l'authenticité de ces divins écrits, se sont vus forcés de soutenir ou que le livre des Actes n'était point l'ouvrage de saint Luc, ou que cet écrivain a puisé plusieurs de ses documents à

des sources peu fidèles. Les motifs que nous faisons valoir dans la proposition suivante ne permettent pas de douter, ce nous semble, que le livre des Actes ait été composé avant la ruine de Jérusalem, qu'il soit sorti de la plume de saint Luc, et que cet écrivain ait été parfaitement informé dans tout ce qu'il rapporte. Ajoutons que les preuves extrinsèques et indirecte dont nous nous sommes servi pour établir l'authenticité des Évangiles étant tout à fait applicables aux Actes des Apôtres, nous nous bornerons ici aux preuves intrinsèques, en leur donnant toutefois un développement qui servira de réponse à toutes les objections générales qui ont été soulevées contre ce bel ouvrage de saint Luc (1).

PROPOSITION.

Les Actes des Apôtres sont un livre authentique.

Pour peu qu'on examine en lui-même le livre des Actes, on ne peut manquer d'y trouver les preuves les plus certaines et les plus frappantes non-seulement de son origine authentique, mais encore de l'exactitude parfaite de tous les récits qu'il contient.

1. Il est certain que saint Luc est l'auteur de l'Évangile qui porte son nom; nous l'avons démontré au chapitre v de la section précédente. Or, l'écrivain qui a composé l'Évangile a aussi composé les Actes des Apôtres; car l'auteur de ce dernier livre dit à Théophile, à qui il l'adresse, qu'il a déjà écrit un premier ouvrage dans lequel il rapporte tout ce que le Sauveur a fait et enseigné depuis le commencement jusqu'au jour où il s'éleva dans le ciel après avoir instruit par le Saint-Esprit les apôtres qu'il avait choisis : ***Primum quidem sermonem feci de omnibus, o Theophile, quæ cœpit*** JESUS ***facere, et docere, usque in diem, quæ præcipiens apostolis per Spiritum sanctum, quos elegit, assumptus est*** (Act. I, 1, 2). Si maintenant nous cherchons parmi les écrits évangéliques celui dont l'auteur du livre des Actes veut parler, nous le trouverons facilement dans l'Évangile de saint Luc; puisque non-seulement il termine la narration à l'ascension de JÉSUS-CHRIST, et rapporte par ordre ses discours et ses actions, mais qu'il est le seul adressé à Théophile : ***Visum est mihi assecuto omnia a principio diligenter, ex ordine tibi scribere, optime Theophile*** (Luc, I, 3). Ainsi l'histoire de la vie de JÉSUS indiquée par l'auteur du livre des Actes étant l'Évangile de saint Luc, et ce même auteur s'appropriant cet Évangile, nous avons tout droit de conclure que saint Luc est réellement l'auteur des Actes des Apôtres, ouvrage qui d'ailleurs lui est attribué par la tradition la

(1) Nous avons réfuté les objections particulières ou de détail dans *Les Livres saints vengés.*

plus ancienne et la plus unanime, comme nous venons de le voir. Il est vrai que terminer la narration à l'ascension du divin Sauveur n'est pas un caractère exclusivement propre à l'Évangile selon saint Luc, puisque c'est par ce même miracle que saint Marc finit son histoire évangélique ; aussi n'est-ce pas sous ce point de vue que nous l'avons fait remarquer ; nous avons voulu uniquement signaler un trait frappant de conformité entre l'Évangile de saint Luc et les Actes des Apôtres, et fournir par ce rapprochement une nouvelle démonstration en faveur de ce dernier livre. Or, en cela, notre raisonnement n'a certainement rien de répréhensible ; seulement il n'est pas complet, nous le savons, mais la preuve suivante supplée à tout ce qui lui manque pour l'être.

2. Nous venons de faire observer que l'Évangile de saint Luc était le seul qui fît mention dans sa préface de Théophile, auquel le livre des Actes est également adressé, et que ce trait de conformité qui existe exclusivement entre ces deux ouvrages les distinguait suffisamment par là même des Évangiles de saint Matthieu, de saint Marc et de saint Jean ; en sorte que l'Évangile de saint Luc est le seul qui puisse raisonnablement être attribué à l'auteur du livre des Actes ; mais nous avons un autre motif plus puissant peut-être de juger ainsi. Il est évident, pour quiconque est un peu versé dans ces matières, que le style et la manière de saint Luc sont tout à fait différents du style et de la manière des trois autres évangélistes. Or, il n'est pas moins évident que le style de l'évangéliste saint Luc, sa manière de raconter et de présenter les faits, sont absolument les mêmes que l'on remarque dans l'auteur du livre des Actes ; au point que lorsque l'on compare les deux ouvrages, il est impossible de ne pas reconnaître qu'ils forment comme les deux parties d'une même histoire, et que l'un n'est que la continuation de l'autre.

3. Les Épîtres de saint Paul sont authentiques ; qu'on nous permette ici cette assertion, elle est anticipée ; mais nous prenons l'engagement d'en établir plus tard la vérité par les raisons les plus solides et les plus convaincantes. Or, l'authenticité de ces Épîtres prouve l'origine authentique et la véracité des Actes. En effet, dans ce dernier livre nous voyons décrits jusque dans leurs moindres détails les voyages de saint Paul, sa doctrine, ses sentiments secrets, les églises qu'il a fondées, les diverses persécutions qu'il a souffertes. Or, sans le livre des Actes, il serait impossible de comprendre les Épîtres du grand Apôtre ; on rencontrerait en mille endroits des allusions obscures qu'on chercherait en vain à comprendre ; tandis qu'en supposant l'authenticité des Actes des Apôtres, tout se trouve facilement éclairci. Il faut donc que ce livre,

qui sert comme de commentaire aux Épîtres de saint Paul, ait été composé par un de ses disciples, qui non-seulement l'a suivi partout dans ses voyages, mais qui a eu avec lui les rapports les plus intimes. Or, quel est le disciple qui réunit ces qualités, si ce n'est saint Luc, le compagnon fidèle de l'Apôtre, comme la tradition nous l'apprend? Ainsi les Épîtres de saint Paul nous offrent une preuve certaine de l'authenticité et de la véracité des Actes des Apôtres.

4. Une des preuves les plus fortes sur lesquelles on puisse fonder l'authenticité et la véracité d'un livre, ce sont certaines coïncidences minutieuses entre les faits qu'il contient et ce que d'autres documents nous apprennent des mœurs et de l'histoire des mêmes temps. Or, plus on étudie les Actes des Apôtres, et plus on y découvre ce caractère d'une manière frappante (1).

5. Un faussaire, ou même un auteur de bonne foi qui écrit longtemps après les événements sans en être parfaitement informé, tombe nécessairement dans des erreurs, quand il s'agit surtout de soutenir jusqu'à la fin le caractère propre aux personnages qu'il met en scène, ou d'exposer les faits qui intéressent la cause qu'il a embrassée. En effet, l'expérience de tous les temps prouve que de pareils écrivains ne manquent jamais d'un côté de se contredire, et de l'autre, de laisser apercevoir un certain esprit de partialité. Or, tout lecteur qui examinera le livre des Actes sans être prévenu lui-même, ne trouvera nulle part dans son auteur aucun de ces défauts; il découvrira au contraire à chaque page, et même à chaque ligne, les preuves manifestes que cet écrivain avait une connaissance parfaite de tous les faits, et qu'il les a rapportés avec une sincérité et une candeur qu'un imposteur ne saurait imiter. Bornons-nous à un petit nombre d'exemples (2). Au chapitre xxv, 18, 19, l'auteur du livre des Actes fait dire au gouverneur Festus, en parlant de saint Paul, que les Juifs avaient conduit à son tribunal : « Ses accusateurs étant devant lui, ne lui reprochèrent aucun des crimes dont je pensais qu'ils l'accuseraient; ils avaient seulement quelques disputes avec lui touchant leurs superstitions, et touchant un certain Jésus mort, que Paul assurait être vivant. » Rien assurément ne saurait mieux peindre le caractère d'un gouverneur romain que ces paroles; mais ce n'est pas sous ce point de vue que nous les présentons

(1) Nous regrettons vivement que les bornes étroites de cet abrégé ne nous permettent pas de reproduire ici les nombreux rapprochements que nous avons cités dans notre *Introd. hist. et crit.* (t. iv, p. 325-340), d'autant plus qu'ils fournissent à eux seuls la démonstration la plus évidente de l'authenticité du livre des Actes. — (2) L'endroit de notre *Introd. hist. et crit.* cité dans la note précédente en renferme beaucoup d'autres.

ici. Un simple panégyriste, un historien peu sincère, n'eussent jamais parlé ou fait parler un premier magistrat dans la cause qu'ils auraient épousée avec ce ton d'indifférence et de mépris. Nous faisons la même observation par rapport au discours que le même auteur des Actes (XVIII, 14) met dans la bouche de Gallion. Quelle preuve plus forte encore de la sincérité et de la bonne foi de cet écrivain, que la manière dont il soutient dans tout le cours de sa narration le caractère de son principal héros! En effet, saint Paul se montre constamment le même dans toute la suite de son histoire ; cette chaleur, cette activité, ce zèle qui lui étaient si naturels, se manifestent d'abord contre les chrétiens, puis en faveur de la cause de ces mêmes chrétiens. Enfin, quand l'auteur des Actes dit en parlant des prédications du grand Apôtre à Rome : « Les uns croyaient ce qu'il disait, et les autres ne le croyaient pas (XXVIII, 24), » il fait un aveu propre à jeter du discrédit sur la religion dont il était ministre aussi bien que saint Paul, son maître ; et la manière même dont il s'exprime en le faisant, prouve clairement qu'à une grande simplicité il joignait un amour de la vérité non moins remarquable.

6. « L'histoire des Actes des Apôtres, remarque fort judicieusement Du Voisin, est une suite naturelle et nécessaire de l'histoire évangélique. La conduite que les Juifs avaient tenue à l'égard du maître prépare les persécutions qu'ils font essuyer aux disciples, et le récit de ces persécutions sert à nous faire connaître de plus en plus avec quelle justesse, avec quelle exactitude les écrivains du Nouveau Testament dépeignent les mœurs, les opinions, le caractère et la jurisprudence des Juifs (1). » Le grand nombre de coïncidences les plus minutieuses entre les faits rapportés dans le livre des Actes et ce que d'autres documents nous apprennent des mœurs, des coutumes et de l'histoire des mêmes temps (2), confirment de la manière la plus forte le raisonnement de l'habile critique, auquel nous aimons d'autant mieux à emprunter les preuves suivantes, qu'elles nous ont paru irrécusables.

7. « L'auteur du livre des Actes se donne pour contemporain, et même pour témoin d'une grande partie des faits qu'il raconte. Lorsqu'il décrit les voyages de saint Paul, il parle en son propre nom, comme l'ayant suivi dans toutes ses courses. *Nous cherchâmes à passer en Macédoine..... Nous arrivâmes dans la Samothrace... Nous demeurâmes quelques jours à Philippes, etc.* (Act. XVI). Jusque-là, il avait écrit l'histoire de tous les apôtres ; mais au moment où il s'embarque pour la Macédoine, il les perd de vue, et dans tout le reste de son ouvrage

(1) Du Voisin, *L'autorité des livres du Nouveau Testament*, c. II, art. III. — (2) Voyez un peu plus haut la note de la page 514.

il n'est plus occupé que de saint Paul, qu'il accompagne jusqu'à Rome. Là se termine sa narration, qu'il n'eût pas manqué de conduire jusqu'à la mort de l'Apôtre, s'il n'eût pas écrit avant son martyre. Un faussaire, qui se serait caché sous le masque d'un disciple de saint Paul, aurait-il abandonné son héros au milieu de sa carrière? aurait-il rompu le fil de son histoire au moment qui devait être le plus glorieux pour son maître, et le plus intéressant pour ses lecteurs? Se serait-il refusé au plaisir de rapporter les disputes vraies ou supposées de saint Paul avec les Juifs et les philosophes de Rome? les prodiges qu'il aurait opérés dans cette capitale du monde, les fureurs de Néron contre les chrétiens, l'emprisonnement de l'Apôtre, sa mort, et toutes les circonstances dont une pareille histoire pouvait être embellie? Parmi les ouvrages apocryphes recueillis par le savant Fabricius, il se trouve un grand nombre de faux Actes des Apôtres; il suffit de les comparer avec les Actes canoniques pour apprendre à ne pas confondre le langage de l'imposture avec celui de la vérité.

8. « Le livre des Actes présente encore un autre caractère d'authenticité; il renferme l'histoire de l'établissement des premières églises, le récit des miracles opérés par les apôtres, les exhortations qu'ils faisaient aux Juifs, aux païens, aux néophytes; leurs réponses aux interrogatoires qu'ils subissaient devant les juges; leurs voyages et leurs succès dans les différentes villes où ils allaient porter la lumière de l'Évangile. Tous les faits rapportés dans ce livre ne se sont pas passés dans une seule ville, dans une même province : Jérusalem, Samarie, Césarée, Antioche, Athènes, Éphèse, etc., les principales villes de l'Orient, sont le théâtre de leur prédication; mais si l'auteur des Actes n'eût pas été contemporain et compagnon des apôtres, comment aurait-il pu réunir en un seul corps une histoire dont toutes les parties étaient si éloignées les unes des autres? Si l'on prétend qu'il l'a rédigée sur des mémoires qui lui ont été fournis par les églises apostoliques, c'est avouer l'authenticité de l'ouvrage, sinon quant à la forme, du moins quant à la substance de l'histoire, et ce point nous suffit contre les incrédules. Si l'on veut que l'auteur des Actes ait écrit longtemps après la mort des apôtres, sans remonter à la source des faits et dans le dessein de composer un roman plutôt qu'une histoire véritable, nous demanderons comment les chrétiens répandus dans la Judée, dans la Grèce et dans l'Italie, ont pu recevoir un ouvrage rempli d'événements tous contraires à ceux que la tradition de leurs églises avaient dû leur transmettre. »

9. Une nouvelle raison ne permet pas de douter que l'auteur des Actes n'ait écrit avant le siège de Jérusalem : il parle de cette ville, de

ses magistrats, de son temple, des fêtes et des cérémonies de la religion juive, comme de choses encore subsistantes de son temps. Les apôtres prêchent dans les places publiques et à la porte du temple ; ils paraissent devant le grand prêtre, les proconsuls et les tribuns qui commandaient dans la Judée. Un des crimes qu'on leur impute, et sur lequel ils se croient obligés de se justifier, c'est de vouloir abolir la loi de Moïse pour lui substituer un nouveau culte (Act. VI, XVII, etc.). Les chrétiens eux-mêmes se divisent sur l'observance des cérémonies de la loi ; les uns prétendant en être affranchis par l'Évangile ; les autres voulant allier les rites mosaïques avec la foi chrétienne. Il faut que les apôtres s'assemblent pour décider en concile cette question, qui commençait à troubler la paix de l'Église (XV). Or, il est évident que cette contestation n'a pu s'élever qu'avant le siége et la ruine de Jérusalem ; car l'entière destruction de cette ville et de son temple eût été pour les fidèles une preuve sensible de l'abrogation de la loi de Moïse. Si l'on dit que ces faits sont effectivement antérieurs au siége de Jérusalem, mais que l'ouvrage où ils sont rapportés est plus récent, nous ferons observer qu'en parlant de cette dispute l'auteur des Actes paraît lui donner un degré d'intérêt qui suppose qu'elle n'était pas entièrement assoupie lorsqu'il écrivait son histoire. Si ce livre n'avait été composé que dans le second siècle, il y a bien de l'apparence qu'au lieu de cette question surannée touchant les cérémonies de la loi,. nous y trouverions quelques traits relatifs à cette multitude d'hérésies qui déchirèrent l'Église immédiatement après la mort des apôtres.

10. « Enfin il est constant par la préface des Actes que ce livre et l'Évangile qui porte le nom de saint Luc sont sortis de la même plume. Or, la manière dont l'auteur rapporte dans son Évangile la prédiction de la ruine de Jérusalem, et le silence qu'il garde sur cet événement dans le livre des Actes, achèvent de prouver que ces deux ouvrages sont antérieurs à l'expédition de Vespasien. Et d'abord si l'auteur de l'Évangile attribué à saint Luc n'eût écrit qu'après la ruine de Jérusalem (1), la prédiction qu'il met dans la bouche de Jésus-Christ (Luc, XXI) ne serait pas, comme elle est, entremêlée d'obscurités et de circonstances qui semblent étrangères à la guerre de Judée. On n'y trouverait pas ce bouleversement de toute la nature, ces signes menaçants qui doivent paraître dans le ciel, le soulèvement des flots de la mer, la consternation

(1) Le lecteur doit voir sans doute que cette preuve en faveur de l'authenticité de l'Évangile de saint Luc, qui serait naturellement mieux placée au chapitre V de la section précédente, est cependant nécessaire ici pour compléter l'argument, dont le but est de montrer l'origine authentique des Actes par l'identité d'auteur des deux ouvrages.

répandue sur tous les hommes, l'avénement du Fils de Dieu, porté sur les nues et revêtu de puissance et de majesté. L'évangéliste aurait su que ces prodiges effrayants n'étaient pas arrivés lors du siége de Jérusalem; il aurait craint d'affaiblir l'autorité de la prophétie par les difficultés que l'on aurait pu former contre son entier accomplissement, difficultés qui naissaient de son propre récit, et qu'il eût été si facile de prévenir par la suppression de quelques lignes. D'un autre côté, il n'est fait aucune mention de la ruine de Jérusalem dans les Actes. Il y est dit seulement que de faux témoins accusèrent le diacre Étienne d'avoir parlé contre le lieu saint et contre la loi, en disant que Jésus de Nazareth détruirait le temple et changerait les traditions laissées par Moïse (Act. vi). Cependant la destruction de cette ville, arrivée dans le temps marqué par Jésus-Christ, était une preuve trop sensible de sa mission divine pour que les chrétiens négligeassent de la faire valoir contre les Juifs. Outre que la conformité de l'événement avec la prédiction eût montré que Jésus-Christ était un véritable prophète, il n'eût pas été difficile de faire envisager aux Juifs l'état déplorable de leur nation comme la peine du déicide commis en la personne du Messie. On dira peut-être que l'auteur a craint de se trahir et de laisser un indice de la supposition de son ouvrage, en rappelant un fait postérieur aux temps dont il écrivait l'histoire. Mais il faut observer que la mort de saint Pierre et celle de saint Paul n'ont précédé le siége de Jérusalem que de trois ou quatre ans. Saint Jean, et peut-être quelques autres d'entre les apôtres, ont survécu à la désolation de leur pays. L'auteur pouvait donc, sans choquer la vraisemblance, prolonger son histoire jusqu'au temps de la guerre des Romains, et se livrer aux réflexions qu'aurait pu lui fournir la conformité des faits avec la prophétie rapportée dans son Évangile (1). »

Enfin, si le livre des Actes n'était pas authentique, l'examen si sévère et souvent si passionné auquel les incrédules modernes l'ont soumis n'aurait pas manqué de faire découvrir des contraditions avec les monuments profanes que tout le monde admet. Or, les critiques les plus portés à rejeter l'authenticité de nos saintes Écritures, nous voulons parler des rationalistes allemands, loin d'avoir rien trouvé de semblable, sont convenus que sous ce rapport les Actes des Apôtres étaient vraiment inattaquables. Nous ajouterons que les passages mêmes qui d'abord avaient fait naître quelques doutes, sont devenus, par la comparaison de certains monuments mieux étudiés, des pièces d'une conviction complète ; nous avons prouvé cette assertion dans *Les Livres saints vengés*, etc.

(1) Du Voisin, *loc. citat.*

CHAPITRE TROISIÈME.

DU TEMPS ET DU LIEU OU FURENT COMPOSÉS LES ACTES DES APOTRES.

1. En établissant, comme nous l'avons fait au chapitre précédent, l'authenticité des Actes des Apôtres, nous avons prouvé par cela même que la composition de ce livre ne saurait être postérieure à saint Luc, qui en est indubitablement l'auteur. Mais quelle est l'époque précise à laquelle saint Luc a écrit les Actes des Apôtres? C'est ce qui n'est pas facile à déterminer, puisque les interprètes et les chronologistes ne s'accordent pas entre eux. Mais il faut aussi convenir que le partage d'opinions porte sur peu de chose. En effet, l'histoire racontée dans ce livre nous conduisant jusqu'à la seconde année de l'emprisonnement de saint Paul à Rome, où Festus, gouverneur de la Judée, l'avait envoyé de Césarée pour y être jugé, on est en droit de conclure que les Actes des Apôtres n'ont pu être terminés avant cette époque : et d'un autre côté, l'auteur ne disant pas un seul mot de l'histoire du grand Apôtre postérieure à cette seconde année, les chronologistes ne diffèrent dans leurs calculs que de deux ans seulement ; les uns (ce sont surtout les anciens) plaçant la composition du livre à l'an 63 de l'ère chrétienne, et les autres à l'an 65.

2. On est dans la même incertitude par rapport au lieu où saint Luc a composé les Actes des Apôtres. Quelques-uns prétendent que ce fut à Alexandrie, d'autres à Rome. Nous pencherions plus volontiers pour Rome, où saint Luc dit être arrivé avec saint Paul peu avant la fin de son livre, Act. XXVIII, 16 (1). C'était aussi le sentiment de saint Jérôme; car après avoir dit que ce livre s'étend jusqu'à la seconde année du séjour de saint Paul à Rome, il ajoute immédiatement : ***Ex quo intelligimus in eadem urbe librum esse compositum*** (2).

SEPTIÈME SECTION.

INTRODUCTION PARTICULIÈRE AUX ÉPITRES DE SAINT PAUL.

Notions préliminaires.

Quoique, en traitant du sujet du livre des Actes dans la section précédente, nous ayons fait connaître une grande partie de la vie publique

(1) Michaëlis, *Introd. au N. T.* t. III, p. 407, 408. — (2) Hieronym. *De scriptor. eccl. ad voc. Luc.*

de saint Paul, nous ne saurions nous dispenser de présenter ici le tableau, bien que très-succinct, de son histoire. Saint Paul donc, appelé auparavant *Saul*, et né à Tarse (Act. XXII, 3), capitale de la Cilicie, était issu de parents hébreux, et de la tribu de Benjamin (Rom. XI, 1). C'est parce qu'il appartenait à cette tribu que saint Augustin lui applique en plusieurs endroits de ses ouvrages cette prophétie de Jacob : ***Benjamin est un loup ravissant qui le matin enlève sa proie, et le soir en partage les dépouilles*** (Gen. XLIX, 27) ; prophétie qui représente parfaitement en effet ce que saint Paul a fait contre l'Église chrétienne lorsqu'il la persécutait, et ce qu'il a fait pour elle lorsque après sa conversion il en est devenu l'apôtre. Le droit de bourgeoisie ayant été accordé à Tarse par Auguste, saint Paul se trouvait citoyen romain (Act. XXII, 25-27). Après avoir étudié les lettres, il vint à Jérusalem, et s'attacha à Gamaliel, docteur pharisien (Act. V, 34), qui l'instruisit dans la loi de Moïse (Act. XXII, 3), et il suivit la secte de son maître (Philip. III, 5). Suivant la coutume des Juifs, il joignit à l'étude des lettres une profession mécanique; il s'était adonné à la fabrication des tentes de cuir à l'usage des armées, branche d'industrie dans laquelle excellaient les Ciliciens, et qu'il continua même à exercer chez les gentils à qui il annonçait l'Évangile, aimant mieux travailler de ses mains que d'être à charge à personne (2 Thess. III, 8). Pharisien zélé, Saul commence d'abord par se montrer l'ennemi le plus acharné du nom chrétien. Il consent et assiste au martyre de saint Étienne, gardant les habits de ceux qui le lapidaient (Act. VII, 57). Une persécution violente s'élevant à Jérusalem contre les chrétiens, il les cherche partout avec un zèle fanatique, et les traîne devant les juges chargés de les poursuivre (Act. VIII, 3). Mais comme cette persécution en dispersant les fidèles ne sert qu'à répandre au loin la semence de l'Évangile, Saul demande au grand prêtre et obtient des lettres qui l'autorisent à se rendre à Damas, à y faire arrêter les chrétiens, et à les amener prisonniers à Jérusalem, pour leur infliger les peines prononcées contre eux (Act. IX, 1, 2). Ne respirant donc que le meurtre des chrétiens, il se met en route; mais comme il approche de Damas, il est miraculeusement renversé par terre ; la voix de JÉSUS-CHRIST se fait entendre à lui, et frappé de terreur et de respect, il se convertit. Il est ensuite baptisé à Damas; il recouvre la vue, que lui avait ôtée l'éclat éblouissant de la lumière dont il avait été environné ; il devient tout à coup le plus ardent et le plus intrépide propagateur de l'Évangile, et il commence ainsi son apostolat (*ibid.* 3 *et seq*). Enfin, après avoir essuyé les plus rudes travaux, échappé à mille dangers sans cesse renaissants, enduré avec courage, pour JÉSUS-CHRIST son nouveau maître, des peines de tout genre, et répandu parmi un certain nombre

de peuples la religion chrétienne, il fut décapité à Rome, sous Néron, l'an 66, ou selon d'autres l'an 65 de l'ère vulgaire, et il trouva dans la palme du martyre la glorieuse récompense de ses mérites.

Les Épîtres que nous avons dans nos Bibles sous le nom de saint Paul sont, comme nous l'avons déjà dit plus haut (page 47), au nombre de quatorze. Mais avant de traiter de chacune de ces Épîtres en particulier, nous croyons devoir les considérer dans quelques questions sous un point de vue général, afin surtout d'éviter de nombreuses redites.

CHAPITRE PREMIER.

DES ÉPÎTRES DE SAINT PAUL EN GÉNÉRAL.

Nous passons ici sous silence les questions d'authenticité et de divinité, parce qu'elles se présenteront dans plusieurs des chapitres suivants, lorsque nous traiterons de chaque Épître en particulier.

ARTICLE PREMIER.

De l'ordre des temps dans lequel furent composées les Épîtres de saint Paul.

L'ordre selon lequel ces Épîtres sont disposées dans nos Bibles est fort ancien, puisque saint Épiphane reproche à Marcion de l'avoir changé dans son *Apostolicon.* Mais il faut bien remarquer que cet ordre n'est nullement celui dans lequel elles furent composées par leur auteur. Tous les critiques et tous les interprètes conviennent unanimement qu'elles se trouvent rangées d'après la dignité des églises et des personnes auxquelles elles étaient adressées. Pour l'Épître aux Hébreux, si elle occupe le dernier rang, c'est, au jugement de plusieurs critiques, parce que l'on n'a reconnu pleinement sa canonicité qu'après celle de toutes les autres (ce qui n'est pourtant qu'une simple conjecture). Lardner pense en conséquence qu'elle a été composée après toutes les autres. Il n'est pas aisé d'assigner le temps précis où chacune d'elles a été composée. Tous les savants conviennent assez communément que la première écrite par saint Paul est la première aux Thessaloniciens. Vient ensuite la seconde, adressée aux mêmes Thessaloniciens. Usserius, Cappelle, Tillemont et Beausobre, mettent après l'Épître aux Galates. On place généralement ensuite les deux aux Corinthiens; puis celle aux Romains, et après les Épîtres aux Éphésiens, aux Philippiens, aux Colossiens, à Philémon, aux Hébreux. Quant à celle qui est adressée à Tite et aux deux qui portent le nom de Timothée, les critiques sont très-partagés. Au reste, il est plusieurs manuscrits grecs dans lesquels les écrits du grand Apôtre ne sont pas arrangés dans l'ordre le plus

ordinaire; par exemple, dans le manuscrit du Vatican, l'Épître aux Hébreux est placée immédiatement après la seconde aux Thessaloniciens.

ARTICLE DEUXIÈME.

Des difficultés particulières aux Épîtres de saint Paul.

Comme les Épîtres de saint Paul sont en général plus difficiles à comprendre que les autres livres de l'Écriture sainte, nous allons essayer de découvrir les sources principales des difficultés qu'on y rencontre, et d'indiquer les moyens de faire disparaître le plus grand nombre possible de ces difficultés.

§ I. *Des principales sources des difficultés particulières aux Epîtres de saint Paul.*

Saint Pierre lui-même nous prévient (2 Petr. III, 16) qu'il se rencontre dans les Épîtres de saint Paul des endroits obscurs et difficiles; et en effet, quand on commence la lecture de ces divins écrits on se trouve arrêté presque à chaque pas. Tantôt c'est une locution dont on ne pénètre pas le sens; tantôt un raisonnement dont on n'aperçoit pas la justesse; tantôt une citation de l'Ancien Testament dont on a peine à saisir l'exactitude; tantôt enfin c'est un discours dont on ne découvre ni la suite, ni l'enchaînement. Ajoutez que la nature des choses qui y sont traitées ne contribue pas peu à en rendre l'intelligence difficile. Ainsi, outre les difficultés communes à toutes les autres parties de l'Écriture, on peut assigner trois sources principales de difficultés particulières aux Épîtres de saint Paul.

1. Les choses qui se trouvent traitées dans ses lettres étant d'une profondeur impénétrable, d'une sublimité à laquelle l'esprit humain ne saurait atteindre, et que la langue des hommes et même des anges ne saurait exprimer, est-il étonnant que la lecture présente une foule de difficultés? La corruption de la nature humaine par le péché d'Adam, sa réparation par la mort de Jésus-Christ, la gratuité de la justification chrétienne, la prédestination des élus, la réprobation des méchants, l'excellence du sacerdoce de la loi nouvelle, sont autant de mystères dont ces Épîtres sont remplies.

2. Une seconde source de difficultés vient du style. L'Apôtre, élevé aux pieds de Gamaliel, et connaissant beaucoup mieux la langue hébraïque ou syro-chaldaïque que la langue grecque, mêle beaucoup d'hébraïsmes dans son discours; tantôt il confond les temps et les modes des verbes, tantôt il met un cas pour un autre, le substantif pour l'adjectif; tantôt il fait un usage irrégulier des particules qui

servent à lier le discours, les prenant selon la signification qu'elles ont en hébreu; tantôt enfin, il donne à certains mots une acception différente de celle qu'ils ont communément aujourd'hui. Ainsi les termes de *foi, justice, loi, œuvre de péché*, ne sont pas toujours pris dans le sens où nous les entendons généralement : ce qui a donné lieu à de graves erreurs parmi les protestants et même parmi quelques interprètes catholiques. De plus, un fréquent usage des différentes figures du langage empêche souvent de bien saisir sa pensée. Quelquefois, après s'être fait une question, il en supprime la réponse, comme aisée à comprendre, et continue son discours ; d'autres fois, prévoyant l'objection qu'on pourrait opposer à ce qu'il vient d'établir, il interrompt son discours pour la résoudre sur-le-champ, afin de ne rien laisser derrière lui sans réponse; ensuite, sans en avertir, il rentre dans son sujet, mais de manière à faire croire qu'il a changé de matière.

3. Une troisième source de difficultés, ce sont les citations et l'emploi de l'Ancien Testament. Quelquefois il tire de ces passages des conséquences dont nous avons peine à bien sentir toute la rigueur logique, parce que, considérés dans les endroits où ils sont pris, ces passages paraissent se rapporter à un objet différent de celui auquel il les applique. Il prend assez souvent ses allégations dans un sens mystique que lui découvrait l'Esprit saint, ou qui était peut-être admis par la théologie des Juifs qu'il avait à combattre.

4. Une quatrième difficulté est l'ignorance où nous sommes du vrai point de la question qui existait entre saint Paul et ses adversaires. Ceux à qui il écrivait le connaissaient sans doute, voilà pourquoi il ne s'occupe nullement de le leur expliquer. De même, il lui arrive souvent de ne faire qu'effleurer les questions, parce qu'elles étaient très-connues de son temps. D'autres fois, il répond à des objections en se bornant à les indiquer. Assez fréquemment il suppose des principes avoués par ses adversaires dont il entendait la théologie, et quelquefois il combat ses adversaires par ces mêmes principes, et met en avant leurs propres explications de l'Écriture.

§ II. *Des moyens de lever les difficultés particulières aux Épîtres de saint Paul.*

Pour faire disparaître, du moins en partie, les sources de difficultés que nous venons de signaler, on peut employer les moyens suivants :

1. Invoquer les lumières du Saint-Esprit par la prière. L'homme étant incapable de s'élever, par les seules forces de son esprit, à la connaissance des choses divines qui sont contenues dans les Épîtres du grand Apôtre, il faut qu'il ait recours aux lumières de cet Esprit qui sonde les

profondeurs de Dieu même. C'est le grand moyen qu'ont employé les pères ; saint Thomas surtout en faisait un fréquent usage.

2. Se bien familiariser avant tout avec la manière d'écrire de l'Apôtre. Les lecteurs des Épîtres qui ne sont pas étrangers à la langue hébraïque le peuvent plus facilement ; mais comme les commentateurs n'ont pas manqué de faire remarquer les idiotismes qui se rencontrent dans cet ouvrage divin, on peut, en les lisant attentivement, en acquérir bientôt une connaissance suffisante, et se familiariser ainsi avec la phraséologie de l'Apôtre. Au reste, le meilleur moyen de se familiariser avec le style de saint Paul, c'est de lire son livre assidument, avec *réflexion*, mais surtout sans trop s'arrêter à la division des chapitres et des versets. Les pères n'avaient guère d'autre moyen pour les entendre, et nous voyons par leurs commentaires qu'ils y ont en général parfaitement réussi. Quant à la liaison et à l'enchaînement des raisonnements, la méthode la plus utile pour l'entrevoir, c'est l'analyse, qui de plus détermine le sens des particules et des mots équivoques, redresse les constructions irrégulières, supplée les ellipses et les réticences, fixe les énallages, signale les objections et les réponses, élague ce qui n'appartient pas au dessein général, et transpose ce qui n'est point à sa place *naturelle*, pour le faire envisager sous son véritable point de vue, et le montrer là où il peut se trouver plus commodément à la portée du lecteur.

3. Remarquer 1° que l'Apôtre ne cite pas toujours l'Ancien Testament pour en tirer une preuve ; c'est quelquefois une simple application qu'il fait des paroles des prophètes aux matières qu'il traite, à cause de quelque analogie qui se trouve entre elles. Ainsi quand il applique (Rom. x) à la justification évangélique ce que Moïse a dit de la loi mosaïque, il n'est pas entièrement certain que ce soit là une prophétie dont il découvre le sens profond et caché ; car d'habiles interprètes prétendent que son but, dans cette circonstance, est tout simplement d'appliquer à l'Évangile ce qui avait été dit de la loi de Moïse, tout en convenant cependant que c'est une application aussi belle que rigoureusement juste. 2° Que lorsqu'il argumente d'après le sens qu'il donne à certains passages de l'Ancien Testament, on n'est pas obligé de soutenir que ce sens soit le sens littéral, parce qu'outre le sens littéral, il y a un sens mystique dont les Juifs reconnaissent l'existence, et que l'Esprit saint découvrait à l'Apôtre (1). Il est bien vrai que l'inspiration de saint Paul étant contestée par les Juifs contre lesquels il disputait, cet apôtre ne pouvait argumenter d'après le sens qu'il donnait aux Ecritures en conséquence de cette inspiration ; aussi ne s'appuyait-il pas

(1) Voy. plus haut, p. 151.

précisément sur cette lumière surnaturelle que Dieu lui donnait du sens des Ecritures, et qui se trouvait d'ailleurs prouvée par tous ses miracles, mais plutôt sur la doctrine des Juifs, qui admettaient communément ces sens mystiques; car on ne saurait nier que l'interprétation mystique ne fût très en vogue parmi les Juifs au temps où vivaient les apôtres (1). Mais si les Juifs avaient le droit d'interpréter allégoriquement les Ecritures, on n'a aucun motif véritable de le refuser aux apôtres. La seule chose qu'on pouvait exiger d'eux par rapport à l'exercice de ce droit, c'est que dans l'interprétation mystique ils se conformassent aux règles admises par les docteurs juifs. Or, voici les trois règles qu'ils admettaient : 1° Quand on lit une promesse faite au genre humain en général, on doit croire qu'elle sera accomplie par le Messie, qui doit être le bienfaiteur de toutes les nations. 2° Lorsque les paroles de l'Écriture, prises dans toute leur énergie, ne peuvent s'entendre de celui que la liaison du discours indique, il faut les appliquer au Messie. 3° Les docteurs juifs peuvent détacher des passages de la suite du discours, et y chercher des sens qui n'ont point de rapport aux paroles qui précèdent et qui suivent. Or, au moyen de ces trois règles, il n'y a pas de citation de l'Ancien Testament qu'on ne puisse aisément justifier.

CHAPITRE DEUXIÈME.

DE L'ÉPÎTRE DE SAINT PAUL AUX ROMAINS.

Observations préliminaires.

L'Église des Romains, auxquels le grand Apôtre adresse cette lettre, fut fondée par saint Pierre, qui d'Antioche passa à Rome. Beaucoup d'interprètes et de critiques expliquent la chose autrement; ils prétendent que la foi fut portée à Rome non par saint Pierre, qui n'y alla jamais, mais par quelques Juifs convertis qui, témoins du miracle de la Pentecôte, se retirèrent dans cette ville pendant la persécution qui suivit la mort de saint Etienne. Mais en disant que saint Pierre n'est jamais allé à Rome, ils combattent non-seulement la tradition de l'Église romaine, qui dans tous les temps a regardé saint Pierre comme son premier évêque, mais encore celle de tous les pères sans exception, même des plus anciens, tels que Papias, saint Ignace, Caïus, Denys de Corinthe, saint Irénée, Origène, Tertullien, Clément d'Alexandrie; ils combattent de plus l'autorité de tous les monuments ecclésiastiques. Les Grecs schismatiques, et Photius lui-même, si versé dans la connaissance des monuments ecclésiastiques, n'ont jamais osé nier

(1) Voy. plus haut, pag. 151

l'apostolat de saint Pierre à Rome, source de toute la prééminence de cette Église dont ils ne voulaient plus reconnaître l'autorité. Aussi les protestants les plus célèbres, tels que Grotius, Ussérius, Blondel, Scaliger, Pearson, etc., vaincus par la force de la vérité, ont-ils réfuté leurs coreligionnaires sur ce point.

ARTICLE PREMIER.

Du texte original de l'Epître de saint Paul aux Romains.

Plusieurs critiques, parmi lesquels on compte le P. Salmeron, le P. Hardouin et Corneille Lapierre, ont prétendu que l'Épître aux Romains avait été composée originairement en latin. La raison principale sur laquelle ces savants se fondent dans leur prétention, c'est qu'il n'est nullement vraisemblable que saint Paul, qui avait le don des langues, n'ait pas écrit aux Romains dans leur propre idiome. Mais cette raison ne nous paraît pas solide ; car, comme l'a judicieusement remarqué D. Ceillier, après une multitude de critiques : « La langue grecque était alors si commune dans le monde et si familière dans Rome, que les femmes mêmes l'entendaient et la parlaient. D'ailleurs il est à remarquer que sous le nom de Romains l'Apôtre n'entend pas seulement ceux qui étaient nés dans Rome, ni les naturels de cet empire, mais tous les infidèles de quelque nation que ce pût être que le commerce et la nécessité des affaires y avaient attirés. C'est pourquoi dans l'adresse de sa lettre il ne dit pas : *A vous tous Romains,* mais *à tous ceux qui sont à Rome, chéris de* DIEU *et saints par la vocation.* Paroles qui regardent également tous les fidèles, soit Juifs, soit Gentils, qui pouvaient être alors répandus dans l'empire romain. Il était donc convenable qu'il leur écrivît en grec, qui était la langue la plus commune en ce temps dans l'empire (1). »

ARTICLE DEUXIÈME.

Du lieu et du temps où fut composée l'Epître de saint Paul aux Romains.

1. Origène et Théodoret ont prouvé que l'Épître aux Romains avait été écrite de Corinthe, lorsque saint Paul se préparait à faire son voyage à Jérusalem, pour y porter les aumônes qu'il avait ramassées dans la Grèce et la Macédoine. C'est d'ailleurs ce que les manuscrits grecs portent expressément, et c'est aussi le sentiment de tous les interprètes. Pour justifier cette opinion il faut remarquer que saint Paul est allé deux fois à Corinthe : la première quand il fonda cette église ; la seconde, lorsque après être sorti d'Éphèse il alla en Macédoine et demeura

(1) D. Ceillier, *Hist. générale des auteurs sacrés*, etc. t. I, p. 390.

trois mois en Grèce. Il n'est nullement vraisemblable qu'il ait pu demeurer tant de temps en Grèce sans visiter Corinthe, où il s'était proposé si souvent d'aller. Or, il ne s'agit point du temps de son premier voyage, mais du second.

2. Quant au temps précis où saint Paul écrivit cette Épître, les critiques sont partagés d'opinions ; les uns en rapportent la composition à l'an 52, d'autres à l'an 57 ; le plus grand nombre, selon qu'il nous a semblé, à l'an 58 ; et parmi ceux-là se trouvent Baronius, Michaëlis, Benson et Lardner ; quelques-uns, enfin, tels que Usser et Hug, la placent à l'an 60, qui correspond à la cinquième année du règne de Néron.

ARTICLE TROISIÈME.

De l'occasion et du sujet de l'Epître de saint Paul aux Romains.

1. L'Église de Rome, composée de Gentils convertis et de Juifs devenus chrétiens, était troublée par une grave et dangereuse contestation. Les Juifs, fiers de leur naissance et des promesses faites à leurs pères, et qui ne connaissaient point d'autre justice que celle qui venait de l'observation des pratiques légales, regardaient les Gentils comme des nations immondes, prétendant qu'ils ne devaient avoir aucune part à la grâce de la nouvelle alliance ; ou du moins qu'on ne pouvait les admettre à la lumière de l'Évangile sans les obliger à la circoncision et aux autres œuvres prescrites par la loi de Moïse. De leur côté, les gentils, relevant avec orgueil l'excellence de la philosophie, qui leur avait fait connaître et pratiquer la plupart des préceptes de la morale sans le secours de la révélation et de la loi, reprochaient aux Juifs leur longue ingratitude et leurs fréquentes prévarications. Ils soutenaient qu'il était plus juste qu'ayant adoré Jésus-Christ aussitôt qu'ils l'avaient connu, ils fussent préférés à ceux qui, en récompense de ce qu'il s'était manifesté à eux les premiers, l'avaient rejeté et crucifié. Pour mettre un terme à ces disputes, qui pouvaient causer quelques schismes, saint Paul crut qu'il était nécessaire de leur écrire et de travailler à ôter aux uns et aux autres tout sujet de vanité.

2. D'abord il humilie les gentils en leur montrant que les lumières dont ils se glorifiaient n'avaient servi qu'à les rendre plus coupables, puisque ayant connu Dieu, ils ne l'avaient pas glorifié comme Dieu. Il réprime ensuite l'orgueil des Juifs en leur prouvant qu'ils n'étaient pas plus dignes de la grâce de l'Évangile que les gentils, puisqu'ils étaient également enveloppés dans le péché ; que la vraie circoncision est celle du cœur, et que tous les hommes, sans distinction, ont besoin de la puissance de Dieu ; puis il fait voir, par l'exemple d'Abraham, que la vraie justice vient de la foi agissante par la charité ; que les œuvres

sans la foi en Jésus-Christ sont inutiles, et que par conséquent personne n'est en droit de se glorifier. Il passe de là au mystère de la prédestination et de la réprobation, joignant toujours aux dogmes de la foi d'excellents préceptes de morale, et les principes de la vie et de la piété chrétienne. Sur la fin de son Épître il exhorte les Romains à la paix, et prie Dieu, auteur de la paix et de la concorde, de demeurer avec eux et de leur accorder l'esprit d'union et de charité. Le dernier chapitre ne contient que des recommandations et des civilités de sa part et de la part de l'église de Corinthe. Les noms grecs de ceux qu'il salue font voir que la plupart étaient venus de Grèce et d'Orient.

CHAPITRE TROISIÈME.

DES ÉPÎTRES DE SAINT PAUL AUX CORINTHIENS.

Notions préliminaires.

Corinthe, capitale de l'Achaïe, était, au temps de saint Paul, une des premières cités par ses richesses, par la culture des arts et de la philosophie, et par le luxe de ses habitants. La volupté et la débauche, compagnes inséparables de l'opulence et du commerce avec les étrangers, y régnaient avec une extrême licence. Ce fut dans cette ville, gâtée par une mauvaise philosophie, corrompue par le luxe et les arts, et de plus livrée à la plus infâme débauche, que saint Paul vint annoncer les mystères et la morale de Jésus-Christ. Il y convertit un grand nombre de gentils; quelques Juifs, entre autres Crispe, un des chefs de la synagogue; mais la plupart résistèrent à sa prédication. Nous avons deux Épîtres de saint Paul adressées aux Corinthiens; nous en parlerons séparément dans deux articles.

ARTICLE PREMIER.

De la première Épître de saint Paul aux Corinthiens.

§ I. *Du lieu et du temps où fut composée la première Épître de saint Paul aux Corinthiens.*

1. La souscription grecque qui porte que cette Épître fut écrite de Philippes doit être considérée comme une leçon vicieuse. En effet, indépendamment des preuves de critique qui le démontrent, on a de très-fortes raisons de croire que c'est pendant qu'il était à Éphèse que le grand Apôtre l'a écrite. Et d'abord il dit expressément dans cette même lettre (xvi, 8, 9) : « Je demeurerai à Éphèse jusqu'à la Pentecôte, car une porte grande et utile (1) m'y a été ouverte, et beaucoup d'adver-

(1) Le mot grec que nous rendons par *utile* est ἐνεργής. Voy. le Dictionn. du Nouv.

saires s'y élèvent contre moi. » Secondement, au verset 19 de ce même chapitre xvi, l'Apôtre dit aux Corinthiens : « Les églises d'Asie vous saluent. » Or, c'est Éphèse et non point Philippes qui se trouve en Asie. Troisièmement enfin, saint Paul ajoute immédiatement après : « Aquila et Priscille, et l'église qui est dans leur maison, vous saluent. » Or, Aquila et Priscille devaient se trouver alors à Éphèse, puisque l'Apôtre les y avait laissés pendant le voyage qu'il fit à Césarée, à Jérusalem, etc. (Act. xviii, 19 et seqq.), et qu'après ce voyage il revint à Éphèse, où il passa plus de deux ans (Act. xix, 1, 10). En disant plus de deux ans, nous supposons, ce qui est très-probable, que le texte des Actes des Apôtres, qui porte le chiffre de deux ans seulement, n'y a pas compris les trois mois au moins pendant lesquels saint Paul avait fréquenté la synagogue des Juifs à Éphèse.

2. Quant au temps auquel saint Paul écrivit cette lettre, il paraît certain que ce fut sur la fin de son séjour à Éphèse, puisque d'un côté il ne devait demeurer que jusqu'à la Pentecôte dans cette ville (1 Cor. xvi, 8), et que de l'autre il semble aussi qu'elle fut écrite immédiatement avant la Pâque qui précéda cette solennité, comme on peut tout naturellement le conclure des versets 7 et 8 du chapitre v, qui sont une allusion manifeste à la fête de Pâques. Mais à quelle année de l'ère chrétienne correspond la dernière année du séjour de saint Paul à Éphèse? Presque tous les critiques et tous les interprètes pensent que c'est à la cinquante-septième; Hug s'est déclaré pour la quatrième du règne de Néron, c'est-à-dire pour l'an 50 de Jésus-Christ.

§ II. *De l'occasion et du sujet de la première Épître de saint Paul aux Corinthiens.*

1. L'Église de Rome ne fut pas la seule qui éprouva des troubles et des divisions intestines; celle de Corinthe avait été aussi troublée quelque temps auparavant par les jalousies que l'esprit de discorde avait inspirées aux fidèles de cette ville. Divisés en plusieurs sectes, dont chacune prenait le nom de son auteur, les uns disaient : Je suis disciple de Paul; d'autres, Je suis disciple d'Apollon ; d'autres, de Pierre ; d'autres, de Jésus-Christ ; et chacun d'eux affectait de relever le mérite de son parti au préjudice des autres. Ils souffraient encore dans leur assemblée un des fidèles de Corinthe qui avait commis un inceste avec sa belle-mère ; et quelques-uns d'entre eux plaidaient devant des juges païens, au lieu de prendre des arbitres chrétiens pour

Test. de Schleusner, ou bien le *Lexicon manuale gr. lat. in libros N. T*, de C. G. Bretschneider, *Lips.* 1831.

terminer leurs différends. Un autre désordre, c'est que dans les repas de charité qui accompagnaient la célébration de l'Eucharistie, les riches mangeaient séparément ce qu'ils avaient apporté, et méprisaient les pauvres. Enfin il s'en trouvait qui tiraient vanité des dons surnaturels, et qui affectaient de parler des langues inconnues dans les assemblées. Saint Paul, informé de tous ces désordres, et consulté d'ailleurs par l'église de Corinthe sur plusieurs articles, se crut obligé de leur écrire pour apaiser leurs disputes, régler leurs mœurs et décider leurs doutes.

2. Afin de réprimer leur orgueil, qui était la source des divisions qui régnaient entre eux, il leur fait voir dès le commencement de son Épître, que loin d'être savants et sages comme ils se le persuadaient, ils sont encore grossiers et charnels, puisqu'au lieu de s'attacher à Jésus-Christ, auteur de tout bien, ils s'attachent à ses ministres. Il se sert encore pour les humilier de la coupable condescendance dont ils ont usé envers l'incestueux, et il se joint d'esprit à eux pour le livrer à Satan. Il reprend vivement ensuite ceux qui plaidaient devant les infidèles, et les exhorte à souffrir plutôt les injustices que de plaider. Quant aux questions que les Corinthiens lui avaient proposées, saint Paul répond que chacun doit demeurer dans la condition où la foi l'a trouvé; que le mariage est un remède à l'incontinence; que la virginité est préférable au mariage; qu'une veuve peut se remarier; que les idoles n'étant rien, les viandes qui leur sont offertes ne peuvent être défendues; qu'il n'en faut pas manger néanmoins contre sa conscience, ni lorsque quelqu'un s'en scandalise. Il leur donne ensuite quelques règlements ecclésiastiques, en leur annonçant qu'il leur en donnera d'autres de vive voix, lorsqu'il sera venu au milieu d'eux : *Cætera autem cum venero, disponam* (xi, 34).

ARTICLE DEUXIÈME.

De la deuxième Epître de saint Paul aux Corinthiens.

§ I. *Du lieu et du temps où fut composée la deuxième Epître de saint Paul aux Corinthiens.*

1. Il est certain que cette Épître a été composée en Macédoine; nous en avons la preuve dans plusieurs passages du texte même (2 Cor. ii, 13; vii, 5, 6; ix, 2); et il y a beaucoup d'apparence que l'Apôtre se trouvait à Philippes lorsqu'il la composa; c'est du moins ce que nous apprennent les souscriptions de la plupart des manuscrits grecs. Il est vrai que quelques exemplaires portent que ce fut de Troade, dans l'Asie-Mineure; mais ce témoignage, opposé à celui du plus grand nombre des manu-

scrits, et surtout aux passages si formels de l'Épître elle-même, ne saurait être de la moindre autorité.

2. En rapprochant les différentes circonstances historiques, les critiques et les interprètes ont, en général, admis comme à peu près certain que cette seconde lettre avait été composée un an après la première, c'est-à-dire que l'Apôtre a dû l'écrire dans le courant de l'année 58 de l'ère chrétienne. Hug, au contraire, d'après le résultat de ses calculs chronologiques sur la vie apostolique de saint Paul, a cru pouvoir affirmer que les deux Épîtres aux Corinthiens ont été écrites dans la même année, c'est-à-dire l'an 59, comme nous l'avons vu à l'article précédent.

§ II. *De l'occasion et du sujet de la deuxième Epître de saint Paul aux Corinthiens.*

1. Saint Paul ayant passé d'Éphèse en Macédoine, c'est là que Tite vint le trouver, et qu'il le consola par les bonnes nouvelles qu'il lui apporta de Corinthe. Il lui raconta en effet combien les habitants de cette ville avaient été touchés de sa lettre précédente, le regret qu'ils avaient de son absence, leur soumission entière à ses avis, leurs larmes et leur zèle pour soulager par leurs aumônes les pauvres de Jérusalem. L'Apôtre, assuré par ce récit du succès de sa première lettre, crut qu'il était à propos d'en écrire une seconde à ces fidèles disciples. Or, il adressa cette deuxième Épître en son nom et au nom de Timothée non-seulement à l'église de Corinthe, mais encore aux fidèles de toute l'Achaïe.

2. D'abord il s'excuse de n'être pas encore allé les voir, sur les travaux et les persécutions qu'il a eu à souffrir en Asie, et sur la crainte qu'il avait de contrister par ses réprimandes ceux d'entre eux qui ne s'étaient pas encore corrigés. Il ajoute qu'à leur prière il lève l'excommunication de l'incestueux, dans la crainte que l'excès de la douleur ne le jette dans le désespoir et dans l'apostasie. Il réfute ensuite les calomnies que quelques faux apôtres avaient répandues contre lui; et pour le faire d'une manière plus sensible, il relève l'excellence de son ministère, et montre que sa conduite est beaucoup au-dessus de celle de ces séducteurs, qui abusaient de la crédulité et de la piété des fidèles. Il s'applique surtout à faire ressortir les travaux et les peines qu'il a endurés pour l'Évangile, et il n'oublie pas les révélations dont Dieu l'avait favorisé. Après s'être ainsi justifié, il avertit les Corinthiens qu'il n'a parlé de lui-même que pour les édifier; et il les exhorte à se comporter de telle manière, que lorsqu'il ira les visiter il ne soit pas obligé d'user envers eux de sévérité.

CHAPITRE QUATRIÈME.

DE L'ÉPÎTRE DE SAINT PAUL AUX GALATES.

Notions préliminaires.

Les Galates étaient descendus d'une tribu de Gaulois qui avaient autrefois envahi la Grèce, et qui s'étaient ensuite établis dans une province de l'Asie-Mineure. Ils vécurent selon leurs propres lois jusqu'à ce qu'ils devinrent une province romaine gouvernée par un propréteur ; ce qui arriva sous l'empire de César Auguste. A ces Gaulois d'origine se joignirent d'autres nations attirées par la fertilité du sol, et même plusieurs Juifs. Le livre des Actes des Apôtres fait mention de deux voyages de saint Paul en Galatie : le premier, ch. XVI, 4-6 ; le second, ch. XVIII, 23. Or, l'Apôtre n'y planta point la foi dans ce second voyage, puisqu'il ne fit qu'y confirmer les Galates. De là, on prétend communément que ce fut dans son premier voyage ; et quoique le livre des Actes ne témoigne point précisément que saint Paul y ait prêché en cette occasion, on peut le conclure avec vraisemblance. Car, puisque étant venu dans la Galatie et dans la Phrygie, l'Esprit de DIEU lui défendit seulement de prêcher la foi dans l'Asie proconsulaire, on peut en inférer que puisqu'il n'avait point reçu la même défense pour la Galatie, il a dû y prêcher l'Évangile, d'autant plus qu'au second voyage ils avaient déjà reçu la foi.

ARTICLE PREMIER.

Du temps et du lieu où fut composée l'Epître de saint Paul aux Galates.

Il y a un très-grand partage d'opinions sur le temps et sur le lieu où fut composée l'Épître aux Galates ; et il faut convenir que les divers partisans de ces opinions ne manquent pas de raisons au moins fort spécieuses pour les soutenir. Nous ne pouvons que nous borner à indiquer ce qui nous a paru le plus probable sur cette matière.

1. Quant au temps de la composition de cette Épître, nous pensons que les considérations suivantes, puisées plus particulièrement dans les circonstances historiques, peuvent offrir un moyen assez facile de le déterminer avec quelque probabilité : 1° On peut regarder comme assez certain que saint Paul, au temps où il écrivit cette Épître, avait déjà prêché deux fois l'Évangile aux Galates. L'Apôtre lui-même le dit expressément (IV, 13) : ***Evangelizavimus vobis prius.*** Or, cette première prédication en suppose une seconde postérieure. De plus, il oppose l'effet de cette première prédication à celui de la deuxième. Dans la première il a été reçu avec la plus grande affection, et dans la seconde il

est devenu leur ennemi en leur disant la vérité. 2° Il paraît hors de doute que c'est aussitôt après cette seconde visite qu'ils avaient embrassé la circoncision : *Tam cito transferimini in aliud Evangelium* (I, 6). Ainsi on peut, sans crainte de se tromper, rapporter la composition de cette Épître à quelques mois seulement après le temps de cette seconde visite. Or, cette seconde visite arriva quand saint Paul, revenant d'Antioche, passa par la Galatie pour retourner à Éphèse; et comme il écrivait aux Galates quelques mois après, ce doit être dans le courant de cette même année, qui correspond à l'an 56 ou 57.

2. Les opinions qui divisent les critiques et les interprètes sur la question du lieu où fut composée l'Épître aux Galates ne sont ni moins nombreuses ni moins variées. La plus probable, selon nous, est celle des pères et des critiques qui soutiennent que c'est d'Éphèse qu'elle fut envoyée aux Galates. Outre que les anciens manuscrits latins portaient le nom de cette ville, un examen attentif des circonstances historiques du voyage de l'Apôtre rend très-vraisemblable cette dernière opinion.

ARTICLE DEUXIÈME.

De l'occasion et du sujet de l'Epître de saint Paul aux Galates.

Peu de temps après le voyage que saint Paul avait fait en Galatie, où, pour nous servir de ses propres paroles, il avait été reçu comme un ange du ciel ou Jésus-Christ lui-même, il apprit que ces peuples s'étaient laissé séduire par quelques Juifs convertis, qui leur avaient persuadé qu'il ne suffisait pas de croire en Jésus-Christ pour être sauvé, mais qu'il fallait encore recevoir la circoncision et observer les autres cérémonies de la loi judaïque. Ils alléguaient l'exemple de saint Pierre, de saint Jacques et de saint Jean, qui avaient souffert que les Juifs nouvellement convertis observassent encore plusieurs pratiques de la loi de Moïse. Mais comme saint Paul avait enseigné le contraire, ils s'efforçaient de diminuer son autorité en voulant le faire passer pour un simple disciple des apôtres, appelés et instruits par Jésus-Christ même. Saint Paul se crut obligé d'écrire aux Galates une lettre véhémente, dans laquelle il commence par leur reprocher avec force d'avoir abandonné la saine doctrine; puis il déclare qu'il est apôtre, non par la vocation des hommes, mais par celle de Jésus-Christ, non plus passible et mortel sur la terre, mais ressuscité et glorifié dans le ciel; qu'il n'a reçu sa doctrine d'aucun homme, mais de Dieu seul; que néanmoins il est parfaitement d'accord avec les autres apôtres. Il rapporte ensuite comment il résista à saint Pierre, qui, en se séparant des gentils convertis, semblait vouloir les obliger à judaïser; puis venant à l'erreur

dont on avait imbu l'esprit des Galates, il la réfute en montrant que la loi de Moïse ne justifiait point par elle-même, qu'elle n'était qu'une préparation à la grâce qui devait venir par la foi ; que quiconque a reçu le baptême de Jésus-Christ est mort à la loi; que si la loi justifiait, Jésus-Christ serait mort en vain ; que le temps de la foi et de la grâce étant venu, il n'y a plus de distinction de Juif ou de gentil, de libre ou d'esclave, étant tous un en Jésus-Christ, tous enfants d'Abraham et héritiers des promesses; que la circoncision ne sert plus de rien, mais que tout mérite, tout avantage vient de la foi qui opère par la charité, car l'amour du prochain renferme toute la loi. Enfin il donne aux Galates d'excellents avis pour la conduite de leur vie.

On voit aisément par cet exposé, que dans l'Épître aux Galates saint Paul s'attache plus particulièrement à prouver trois choses, savoir : la vérité de son apostolat, la conformité de sa prédication avec celle des autres apôtres, et enfin, l'inutilité des cérémonies légales pour la justification. Ainsi, la différence qu'il y a entre l'objet de la lettre aux Galates et celui de l'Épître aux Romains, est, comme l'a remarqué saint Augustin, que dans l'Épître aux Romains, il établit d'une manière générale que la justification ne vient ni des œuvres de la nature ni de celles de la loi, mais de la foi en Jésus-Christ; au lieu que dans l'Épître aux Galates il a pour but de prouver qu'il ne faut pas mêler l'observance des cérémonies légales à la pratique de l'Évangile, puisque la grâce de Jésus-Christ suffit seule à la justification; de plus, la foi en Jésus-Christ ne servirait de rien, si l'on croyait qu'elle ne suffit pas seule, et qu'il fallût y joindre encore la pratique de la circoncision. Ainsi, l'Épître aux Galates est comme le complément de l'Épître aux Romains. Elle est plus simple et moins difficile à comprendre, parce que les Galates étant moins instruits, l'Apôtre a dû prendre un ton moins élevé, afin de se mettre à leur portée.

CHAPITRE CINQUIÈME.

DE L'ÉPÎTRE DE SAINT PAUL AUX ÉPHÉSIENS.

Observations préliminaires.

Éphèse, ville d'Ionie, métropole de l'Asie-Mineure, était fort adonnée au culte des idoles, surtout à celui de Diane *multimammia*, que les Grecs regardaient comme la nourrice de tous les animaux. Elle n'était pas moins adonnée à la magie, comme le prouve le grand nombre de livres relatifs à cette superstition qui y furent brûlés par saint Paul en un jour, et dont la valeur, selon saint Luc (Act. xix, 19) s'élevait à cinquante mille deniers, qui, s'il s'agit de deniers romains, équivalent à

25,000 francs de notre monnaie. Saint Paul vint à Éphèse pour la première fois à son retour de Corinthe à Jérusalem. Il y prêcha dans la synagogue, et n'ayant pu y faire un long séjour, il y laissa Aquila et Priscille. Il y revint bientôt après, et y donna le baptême de Jésus-Christ à quelques disciples qui n'avaient reçu que celui de Jean. Il entra ensuite dans la synagogue, où il prêcha pendant trois mois; mais comme quelques-uns décriaient sa doctrine, il se retira avec ses disciples dans l'école d'un nommé Tyran, où, pendant deux ans entiers, il ne cessa de prêcher l'Evangile, et opéra un grand nombre de prodiges, jusqu'à ce que la sédition excitée par l'orfèvre Démétrius l'obligea de quitter cette ville et de passer en Macédoine.

ARTICLE PREMIER.

Des personnes auxquelles fut adressée l'Epître qui porte le nom des Ephésiens.

Mill, Benson, Wetstein, Paley et plusieurs autres savants, ont prétendu que cette lettre n'avait point été adressée aux Éphésiens, mais aux Laodicéens. Les motifs sur lesquels ils fondent leur opinion se réduisent à dire : 1° que le mot *Éphèse* a été ajouté au texte; 2° qu'il faudrait lire à la place celui de *Laodicée*, vu que saint Paul avait écrit aux Laodicéens en même temps qu'il écrivit aux Colossiens, puisqu'il recommande à ceux-ci (Coloss. IV, 16) de lire la lettre qu'il a écrite aux Laodicéens : *Et eam quæ Laodicensium est*, *vos legatis*; 3° que l'Épître qui nous occupe renfermerait des invraisemblances, dans la supposition qu'elle aurait été adressée aux Éphésiens.

Ces raisons, que nous allons développer en essayant de les combattre, ne nous ont nullement paru assez solides pour nous faire abandonner le sentiment contraire, qui a toujours été jusqu'ici généralement reçu. « 1° Que la leçon *à Éphèse* soit authentique, dit Michaëlis, nous devons le conclure de ce qu'elle est confirmée par l'autorité de tous les manuscrits grecs que l'on a comparés jusqu'ici, de toutes les versions anciennes et des pères grecs, qui, comme Lardner l'a prouvé, embrassent unanimement l'opinion que l'Épître a été écrite aux Éphésiens, et n'ont mis dans aucun cas *à Laodicée*, à la place de *à Éphèse*, dans cet endroit. Les manichéens même n'ont point cité d'autres leçons, quoiqu'ils fussent en général disposés à faire des altérations au Nouveau Testament (1). » Il faut avouer pourtant que le manuscrit du Vatican ne contient les mots *à Éphèse* qu'à la marge, quoique de première main (2); mais cela n'ôte pas à tous les autres exemplaires leur autorité. 2° Saint Ignace, martyr, dit expressément dans sa lettre aux Éphésiens que saint

(1) J. D. Michaëlis, *Introduction au N. T.* t. IV, p. 55. — (2) Hug, *De antiquitate codicis Vaticani*, p. 26.

Paul leur a écrit, et que dans toute son Épître il leur rappelle les mystères dont ils sont participants; ce qui convient parfaitement à l'Épître qui nous occupe, puisqu'elle traite d'une manière particulière du grand mystère de la vocation des gentils. « L'autorité des pères grecs, dit encore Michaëlis, est, dans ce cas particulier, d'un poids bien plus grand que dans la plupart des autres questions critiques : elle est ici décisive. Le témoignage d'Ignace est seul suffisant; non-seulement il vivait du temps de saint Paul, mais il était particulièrement lié avec les Éphésiens, auxquels il écrivit une Épître; il avait alors auprès de lui plusieurs membres de l'église d'Éphèse, Burrhus, qui était diacre à Éphèse, Crocus, Euphus et Fronto (1). Dans cet état des choses, il est absolument impossible qu'Ignace n'ait pas su si l'Épître appelée *Épître de saint Paul aux Éphésiens* était ou n'était pas adressée aux Éphésiens. Il est sûr qu'Ignace considérait cette Épître comme leur étant adressée. Dans le douzième chapitre de l'Épître qu'il leur écrivit lui-même, il les appelle *initiés dans les mystères de saint Paul*; il ajoute : *qui dans toute l'Épître se souvient de vous en* JÉSUS-CHRIST. L'expression que nous rendons par *toute l'Épître* (πάση ἐπιστολῇ) ne peut pas signifier *dans chaque Épître,* car saint Paul ne parle pas des Éphésiens dans toutes ses Épîtres; en conséquence, on doit les traduire, *dans toute l'Épître,* et Ignace doit entendre par ces mots une Épître unique et particulière que les Éphésiens avaient reçue de saint Paul. Les mots *se souvient de vous en* JÉSUS-CHRIST, qui sont un peu obscurs, reçoivent une grande lumière de notre Épître aux Éphésiens. Dans toute cette Épître, saint Paul loue la société à laquelle il écrit, sans y mêler aucun reproche, et il y parle des grands avantages dont comme chrétienne elle jouissait en JÉSUS-CHRIST. Les mots *en* JÉSUS-CHRIST, *par* JÉSUS-CHRIST, *par le bien-aimé*, etc., reviennent incessamment dans cette Épître et d'une manière qui n'est point familière à saint Paul, d'où vient qu'ils sont en quelque sorte les marques distinctives de cette Épître (2). » Nous pensons comme Michaëlis; le témoignage de saint Ignace est seul suffisant : aussi, sans citer les autres docteurs de l'Église qui confirment la thèse que nous défendons, nous nous bornerons à faire observer avec Lardner « que saint Irénée, Clément d'Alexandrie, Tertullien, Origène, saint Cyprien, écrivains du second et du troisième siècle, citent cette Épître comme écrite aux Éphésiens, aussi franchement et aussi clairement qu'ils le font pour les Épîtres aux Romains, aux Galates, aux Corinthiens, ou

(1) Voy. Lardner, *The supplement of the first Book of the second part of the credibility of the Gospel history*. Vol. II, p. 408. — (2) J. D. Michaëlis, *ibid.* p. 55-57. Cette dernière observation, qui est très-importante pour expliquer les paroles de saint Ignace, a échappé à Pearson et à Lardner.

comme plusieurs autres reconnues pour être de saint Paul; et que celle-ci est citée de la même manière par tous les écrivains de chaque siècle, soit grecs, soit latins, soit syriens (1). »

Quant aux invraisemblances que nos adversaires trouvent dans la lettre, en supposant qu'elle ait été adressée aux Éphésiens, elles n'ont échappé ni aux anciens pères, ni aux auteurs ecclésiastiques, et cependant elles ne les ont pas empêchés de regarder cette même Épître comme adressée aux Éphésiens. Lors même que ces invraisemblances seraient aussi fortes qu'on veut bien le dire, pourraient-elles en bonne critique prévaloir sur tant de témoignages? mais une hypothèse aussi simple que naturelle, et qui par cela même se trouve généralement reçue aujourd'hui, les fait complétement disparaître. Cette hypothèse consiste à dire que cette Épître ne fut pas adressée exclusivement aux Éphésiens ou aux Laodicéens, mais que c'était une lettre encyclique destinée non-seulement aux uns et aux autres, mais encore à plusieurs autres églises de l'Asie-Mineure auxquelles l'Apôtre n'avait pas prêché l'Évangile, mais que Tychique, en la portant, visita pendant son voyage, après avoir été chargé par saint Paul de s'informer de l'état de ces diverses sociétés chrétiennes (Ephes. vi, 21-22; Coloss. iv, 7-8). Or, quand on écrit des lettres encycliques destinées à plusieurs églises, on se renferme ordinairement dans des généralités, et on ne dit uniquement que ce qui peut convenir à toutes ces églises. Cela une fois admis, saint Paul n'a dû ni faire d'allusion aux circonstances de son séjour à Éphèse, ni envoyer des salutations, ni joindre à son nom celui de Timothée, lié seulement avec l'église d'Éphèse, ni supposer que ceux à qui il écrit l'avaient jamais vu. Il faut remarquer que, suivant cette même hypothèse, saint Paul aurait eu plusieurs copies de cette Épître pour les différentes églises, et que dans chaque Épître, après les mots *aux saints qui sont*, il aurait ajouté le nom de l'église particulière à laquelle la copie devait être envoyée; de sorte que dans la copie destinée aux Éphésiens il aurait écrit : *aux saints qui sont à Éphèse*; et dans celle qu'il réservait aux Laodicéens, *aux saints qui sont à Laodicée*; et ainsi de toutes les autres. Par ce moyen, on comprend aisément que Marcion ait pu voir quelque part un ou plusieurs exemplaires avec l'inscription *à Laodicée*, sans que l'on soit en droit d'en conclure que saint Paul n'ait pas écrit aux Éphésiens la lettre qui porte leur nom dans tous nos exemplaires. Que si l'on nous demande maintenant pourquoi le nom d'Éphèse a été mis dans tous les manuscrits du texte grec et dans toutes les anciennes versions à l'exclusion de Laodicée et des

(1) Lardner, *ibid.*

autres églises d'Asie auxquelles cette encyclique devait être adressée, nous répondrons avec d'habiles critiques qu'Éphèse étant la métropole de toutes les églises d'Asie auxquelles saint Paul destinait cette lettre encyclique, et cette Épître devant avoir son inscription aussi bien que toutes les autres lettres de l'Apôtre, il convenait de lui donner pour titre : *Épître aux Éphésiens* (1).

Remarquons en terminant que cette question intéresse au plus haut point l'authenticité même de l'Épître ; car, dans l'hypothèse qu'elle ait été écrite soit aux seuls Laodicéens, soit aux Éphésiens, à l'exclusion des fidèles de toute autre église, on en établirait difficilement l'origine authentique, vu que d'un côté l'Église et la tradition n'ont jamais reconnu une lettre aux Laodicéens différente de celle qui nous occupe en ce moment, comme le remarque saint Épiphane lui-même, lorsqu'il reproche à Marcion de citer en preuve comme emprunté de l'Épître aux Laodicéens, laquelle ne se trouve nulle part dans les écrits de saint Paul, un passage qui appartient incontestablement à l'Épître aux Éphésiens, et que, d'un autre côté, nous lisons dans cette même Épître aux Éphésiens des choses qui ne sauraient convenir aux chrétiens d'Éphèse.

ARTICLE DEUXIÈME.

Du lieu et du temps où fut composée l'Epître de saint Paul aux Ephésiens.

1. Tout le monde convient que l'Épître de saint Paul aux Éphésiens a été écrite de Rome, dans le temps que l'Apôtre y était prisonnier. Or, cet accord unanime est fondé non-seulement sur l'autorité de toutes les souscriptions des manuscrits grecs qui le portent ainsi, mais encore sur le témoignage de saint Paul lui-même, qui dans sa lettre parle souvent de ses liens (Ephes. III, 1 ; IV, 1 ; VI, 20).

2. Le même accord ne règne pas entre les critiques et les interprètes sur le temps précis auquel saint Paul composa cette Épître. Les uns en placent la composition à la seconde captivité de saint Paul à Rome (2) ; les autres la mettent pendant la première. Ce dernier sentiment nous a paru le plus probable ; car, comme le remarque très-bien D. Calmet,

(1) Nos adversaires prétendent que saint Basile dit expressément que les anciens manuscrits ne portaient pas les mots *à Ephèse;* mais rien n'est moins prouvé que cette assertion. Voy. en effet ce que nous avons dit à ce sujet dans notre *Introd. hist. et crit.* etc. t. VI, p. 104-106. — (2) On admet généralement que saint Paul fut deux fois prisonnier à Rome; la première après qu'il eut été arrêté par les Juifs à Jérusalem l'an 7, ou, selon la chronologie de Hug, l'an 8 du règne de Néron; et la seconde, lorsque étant revenu à Rome, il y fut arrêté cinq ans après par les ordres du même empereur, et y souffrit le martyre l'année suivante.

« l'Apôtre ne dit rien de sa mort prochaine, et il prie les Éphésiens de l'aider auprès de Dieu par leurs prières, afin que le Seigneur lui donne la force et la confiance de prêcher l'Évangile avec liberté (vi, 19); ce qui insinue qu'il a encore espérance d'être délivré et de prêcher l'Évangile comme auparavant. De plus, il envoie cette lettre, de même que celle aux Colossiens, par le diacre Tychique; et dans l'une et dans l'autre il se sert des mêmes termes pour recommander ce disciple aux Éphésiens et aux Colossiens, à la fin de l'une et de l'autre lettre (Compar. Ephes. vi, 21, 22, et Coloss. iv, 7, 8). Or, celle aux Colossiens est constamment du premier voyage de saint Paul à Rome; donc celle aux Éphésiens en est de même (1). »

ARTICLE TROISIÈME.

Du sujet, de l'occasion et du but de l'Epître de saint Paul aux Ephésiens.

1. Dans cette Épître, l'Apôtre relève la bonté avec laquelle Dieu a rétabli toutes choses par Jésus-Christ. Il insiste sur la vocation à la foi, purement gratuite à l'égard de tous les hommes, mais principalement à l'égard des gentils. Il leur en explique les principaux mystères, la rédemption et la justification par la mort du Seigneur, la prédestination à la gloire, à la réunion des gentils et des Juifs en un seul corps, dont Jésus-Christ est le chef. Il dit, en parlant du mariage, que c'est un grand sacrement en Jésus-Christ et en l'Église, parce que l'union de deux personnes en une même chair, selon l'institution divine, est l'image de l'amour parfait de Jésus-Christ pour son Église. Il passe de là aux obligations réciproques des époux, des enfants, des maîtres et des serviteurs; enfin, il les exhorte encore à demeurer constants dans la foi, malgré les dangers auxquels ils sont exposés; et il termine sa lettre par des salutations, en leur demandant leurs prières, afin que Dieu lui accorde le courage et la liberté nécessaires pour annoncer comme il faut l'Évangile au milieu des persécutions auxquelles il se trouve en butte.

2. Il est d'autant plus difficile de déterminer d'une manière bien précise l'occasion qui a donné lieu à saint Paul d'écrire cette lettre, qu'il n'y signale spécialement aucun abus et qu'il n'y combat aucune erreur en particulier; seulement il paraît s'élever en général non-seulement contre les chrétiens qui judaïsaient, mais aussi contre les païens qui, quoique convertis au christianisme, n'étaient pas entièrement guéris de leur penchant à l'idolâtrie, à la magie et aux désordres du libertinage.

3. Quant au but particulier que saint Paul s'est proposé, une lecture

(1) D. Calmet, *Préf. sur l'Epître de saint Paul aux Éphés.* p. 81, 82.

attentive montre qu'il a voulu écrire une lettre encyclique aux églises d'Asie, dont Éphèse était la métropole, pour les confirmer dans la pureté de la foi, et les engager à se maintenir dans de bonnes mœurs, et pour les prémunir contre une foule de philosophes, de magiciens disciples de Simon, et de Juifs mal convertis.

ARTICLE QUATRIÈME.

De l'authenticité de l'Epître de saint Paul aux Ephésiens.

Quelques critiques modernes prétendent que l'Épître aux Éphésiens n'est pas l'ouvrage de saint Paul. Ils se fondent sur le style de cette Épître et sur la doctrine qu'elle contient. D'abord, disent-ils, le style est tout à fait différent de celui des autres Épîtres; les périodes sont longues, la construction embarrassée, au point qu'on ne sait à quoi rapporter plusieurs membres de phrases. L'Épître aux Colossiens, qui a été écrite au temps que l'on assigne à la composition de celle-ci, n'offre pas les mêmes difficultés de construction. En second lieu, ajoutent-ils, l'auteur de la lettre aux Éphésiens semble combattre les gnostiques. Or, ces hérétiques n'avaient pas encore paru à l'époque où vivait l'apôtre saint Paul. Nous pourrions nous borner à dire que toute l'antiquité ayant unanimement reconnu cette Épître comme étant l'ouvrage de saint Paul, cette objection n'est d'aucun poids, d'aucune valeur. Mais nous y répondrons directement : 1° La différence du style vient évidemment de la nature même du sujet et de l'enthousiasme divin qui inspire l'Apôtre. En effet, il donne un résumé de tout ce qu'il y a de plus grand et de plus sublime dans la religion. Il n'est donc pas étonnant que les paroles se pressent sous sa plume, que les périodes s'allongent pour exprimer d'une manière complète le torrent de ses pensées, afin que, rempli de son objet, il néglige la régularité de la construction. Qu'on le remarque bien, ce n'est pas un sophiste qui procède avec méthode et qui s'étudie à diviser son sujet avec un certain art, c'est un homme inspiré qui communique des mystères qu'il a vus dans le ciel, et qu'une bouche humaine ne saurait dignement exprimer. D'ailleurs, si l'Épître aux Éphésiens diffère pour la construction des phrases de celle aux Colossiens, elle s'en rapproche infiniment sous plusieurs autres rapports, comme l'a montré W. Paley par une foule de rapprochements. Ce savant cite en effet un certain nombre de passages dans lesquels se trouvent les mêmes expressions, et souvent des phrases entièrement semblables (1). Ainsi les caractères intrinsèques de l'Épître aux Éphésiens et en particulier le style, militent en faveur de son au-

(1) Voy. notre *Introd. hist. et crit.* t. VI, p. 113, 114.

thenticité. 2° Nos adversaires seraient bien en peine de prouver que dans cette Épître l'auteur se propose de réfuter les gnostiques; car tout ce qu'il dit peut aisément s'entendre des philosophes adonnés à la magie et des docteurs judaïsants; et s'il a véritablement touché les erreurs particulières de ces hérétiques, c'est que les germes de ces fausses doctrines existaient déjà de son temps. D'ailleurs il n'est nullement prouvé que les gnostiques sont postérieurs à saint Paul. Enfin, dans la double hypothèse et que l'Apôtre parle réellement des gnostiques dans son Épître, et que ces hérétiques n'aient commencé à paraître que dans le deuxième siècle, on ne serait pas autorisé pour cela à rejeter l'authenticité de cette lettre; car il resterait à expliquer comment la tradition de toutes les églises orthodoxes et hétérodoxes a toujours été aussi constante et aussi unanime en faveur de son origine apostolique, et à montrer que les caractères intrinsèques dont nous venons de parler sont de nulle valeur. Ainsi, en admettant ces deux hypothèses, la seule conséquence qu'il soit permis d'en tirer, c'est, qu'éclairé par les lumières de l'esprit prophétique, le saint apôtre ayant prévu l'apparition des erreurs des gnostiques dans l'Église, les réfutait par avance.

CHAPITRE SIXIÈME.

DE L'ÉPÎTRE DE SAINT PAUL AUX PHILIPPIENS.

Notions préliminaires.

Philippes, ville de Macédoine, près du fleuve Strymon, faisait partie de l'ancienne Thrace. Pendant le séjour qu'il y fit, saint Paul y opéra des conversions. Accusé devant les magistrats de vouloir introduire dans la ville une religion nouvelle, il fut mis en prison; là il fit une nouvelle conversion, celle du geôlier, qu'il baptisa avec toute sa famille; et il fut bientôt relâché comme étant citoyen romain. Les magistrats le prièrent même de se retirer de leur ville; ce qu'il fit en se rendant à Thessalonique. Mais l'Apôtre fit depuis deux autres voyages à Philippes : l'un quand il quitta Éphèse pour passer en Macédoine (Act. xx, 1); et l'autre, lorsque, revenant de Corinthe, il passa de nouveau en Macédoine, et s'embarqua à Philippes pour aller à Jérusalem (Act. xx, 6). Plusieurs critiques ont même pensé, et ce n'est peut-être pas à tort, qu'il revint encore à Philippes après qu'il eut été relâché de sa prison à Jérusalem.

ARTICLE PREMIER.

Du lieu et du temps où fut composée l'Epître de saint Paul aux Philippiens.

1. Il paraît tout à fait certain (car c'est le sentiment de toute l'antiquité) que cette lettre a été composée à Rome, où saint Paul était en prison, puisqu'il y fait mention plus d'une fois de ses liens, qui étaient devenus célèbres jusque dans le palais de l'empereur, et y avaient opéré des conversions; et à la fin, il envoie les salutations des fidèles qui appartenaient à la maison de César. Ainsi nous ne tenons aucun compte de l'opinion d'Œder, qui croit qu'elle a été écrite de Corinthe, ni de celle de Paulus, qui veut qu'elle l'ait été de Césarée, où saint Paul fut détenu deux ans captif, avant d'aller à Rome.

2. Est-ce pendant son premier ou son second emprisonnement à Rome, que saint Paul a composé cette Épître? Nous pensons qu'il ne peut être question de ce dernier emprisonnement, puisque l'Apôtre dit dans l'Épître même qu'il commence à jouir d'une plus grande liberté, et qu'il manifeste aux Philippiens l'espérance de sa délivrance prochaine, et de pouvoir retourner parmi eux; sentiments qu'il n'a pu avoir au temps de sa seconde détention, pendant laquelle il était plus étroitement gardé, et qui fut bientôt suivie de son martyre. De plus, il paraît que saint Luc, qui avait demeuré environ deux ans à Rome, et dont il fait une mention expresse dans ses Épîtres aux Colossiens et à Philémon, en était parti, autrement il n'eût pas manqué d'en parler aux Philippiens, auxquels cet apôtre était très-connu, puisqu'il les avait visités plus d'une fois dans les voyages que saint Paul y avait faits avec lui.

ARTICLE DEUXIÈME.

De l'occasion et du sujet de l'Epître de saint Paul aux Philippiens.

Ce ne fut point la réforme d'aucun abus qui donna lieu à saint Paul d'écrire cette lettre. Les Philippiens conservèrent, au contraire, pour la personne et la doctrine de l'Apôtre un zèle et une fidélité qui ne se démentirent jamais. Saint Paul en resta toujours si persuadé de la sincérité de leur attachement, que, par un privilége singulier, ils furent les seuls, depuis qu'il eut quitté la Macédoine, de qui il voulut bien recevoir quelque subsistance dans ses besoins. Il est même vraisemblable qu'ils l'assistèrent encore pendant son séjour à Corinthe; et dès qu'ils apprirent qu'il était prisonnier à Rome, ils lui députèrent Épaphrodite, leur évêque, tant pour lui porter de l'argent que pour l'aider de sa personne en leur nom. Épaphrodite étant arrivé à Rome, chercha saint

Paul et le servit au péril de sa vie. Il tomba même dangereusement malade, et fut obligé de demeurer assez longtemps à Rome. Les Philippiens ayant été informés de sa maladie, en conçurent une vive affliction. Aussi était-il à peine guéri qu'il se hâta de s'en retourner à Philippes. Saint Paul, en le renvoyant, le chargea de cette lettre, dans laquelle il leur expose les sentiments dont il est animé pour eux; il les instruit de sa situation et des progrès de l'Évangile, et employant les expressions les plus tendres, il les exhorte à persévérer dans la foi et dans l'exercice des vertus chrétiennes.

CHAPITRE SEPTIÈME.

DE L'ÉPÎTRE DE SAINT PAUL AUX COLOSSIENS.

Notions préliminaires.

Colosses, dans la Phrygie, près de Laodicée et d'Hiéropolis, était une ville très-considérable du temps d'Hérodote et de Xénophon; mais à l'époque où vivait saint Paul, elle avait beaucoup perdu de son ancienne grandeur (1). On croit communément que saint Paul n'avait point prêché l'Évangile à Colosses, mais que les Colossiens avaient été convertis à la foi par Épaphras; et que s'il leur écrivit cette Épître, c'est parce qu'Épaphras, qui se trouvait à Rome, lui ayant raconté ce qui concernait cette église, il jugea convenable, en sa qualité d'apôtre des gentils, de la leur adresser.

ARTICLE PREMIER.

Du lieu et du temps où fut composée l'Epître de saint Paul aux Colossiens.

1. Saint Paul était à Rome lorsqu'il composa cette Épître; d'abord la souscription le porte. En second lieu le texte le prouve également, puisque l'Apôtre y dit dans les termes les plus formels qu'il est dans les liens au moment où il écrit sa lettre. Saint Grégoire le Grand croit, à la vérité, qu'il l'écrivit d'Éphèse, où il était en prison (2); mais cette opinion n'a pas plus de fondement que l'autorité de la version copte, laquelle porte aussi que ce fut d'Éphèse. De là vient que l'une et l'autre n'ont jamais été d'aucun poids dans la critique biblique.

2. Quant au temps auquel saint Paul composa cette Épître, on convient généralement que ce fut pendant sa première captivité à Rome;

(1) Colosses a été entièrement détruite, aussi bien que Laodicée et Hiérapolis, par un tremblement de terre qui arriva dans les dernières années de Néron. — (2) Greg. *Moral. in Job.* l. XXX, c. VIII.

mais il n'y a pas un aussi grand accord sur l'année même où elle fut écrite. La plupart des critiques en placent la composition à l'an 62 de Jésus-Christ ; quelques-uns, comme Hug, la font descendre jusqu'à l'an 64, ou bien au commencement de l'an 65 ; mais il faut remarquer que cette différence vient uniquement de ce que les critiques ne fixent pas tous de la même manière la chronologie des voyages de saint Paul.

ARTICLE DEUXIÈME.

De l'occasion et du sujet de l'Epître de saint Paul aux Colossiens.

1. Épaphras, selon l'opinion commune, disciple de saint Paul et fondateur de l'église de Colosses, étant venu à Rome pour le visiter dans sa prison, et lui ayant appris que les habitants de cette ville s'étaient convertis à la foi, mais que de faux docteurs travaillaient à corrompre la doctrine de l'Évangile, le saint apôtre crut devoir leur adresser cette lettre.

2. Dans les deux premiers chapitres qui forment la première partie de sa lettre, et qui sont tout dogmatiques, saint Paul témoigne aux Colossiens la grande joie qu'il a ressentie en apprenant leur conversion et la ferveur de leur zèle. Ensuite il enseigne que Jésus-Christ est l'unique médiateur entre Dieu et l'homme. Il exhorte les Colossiens à ne pas se laisser séduire par l'éloquence trompeuse des faux apôtres, à ne suivre que Jésus-Christ. Dans les deux derniers chapitres, c'est-à-dire dans la seconde partie, qui est toute morale, l'Apôtre donne aux Colossiens un excellent abrégé de tous les devoirs de la vie chrétienne, et il les exhorte à s'instruire et à s'édifier les uns les autres par des psaumes, des hymnes et des cantiques spirituels, et à diriger toutes leurs actions et toutes leurs paroles au nom de Jésus-Christ.

CHAPITRE HUITIÈME.

DES ÉPÎTRES DE SAINT PAUL AUX THESSALONICIENS.

Notions préliminaires.

Thessalonique était, du temps de saint Paul, la capitale de la Macédoine. Cette ville a toujours été très-peuplée de Juifs. C'est là que saint Paul vint annoncer l'Évangile au sortir de Philippes. Il y prêcha dans la synagogue pendant trois sabbats ; il y convertit quelques Juifs, et un plus grand nombre de gentils, de prosélytes et de femmes de qualité. Ces progrès irritèrent les Juifs incrédules. Ils ameutèrent le peuple, et vinrent en tumulte à la maison de Jason, où logeaient Paul et Silvain ou

Silas; et ne les ayant point trouvés, ils traînèrent Jason et quelques-uns de leurs frères devant le magistrat romain, les accusant de révolte contre César. Ceux-ci ayant donné une caution furent mis en liberté. Les fidèles voyant cette persécution firent partir Paul et Silas pour Bérée. Mais la persécution des Juifs les y poursuivant encore, saint Paul fut conduit par mer à Athènes, d'où il leur envoya Timothée, afin de les confirmer dans la foi dans laquelle il n'avait pas eu le temps de les affermir lui-même. Timothée ayant rempli sa mission, vint avec Silas rejoindre saint Paul à Corinthe, où il s'était retiré au sortir d'Athènes. C'est à ces chrétiens de Thessalonique que l'apôtre adresse les deux lettres qui font l'objet des articles suivants.

ARTICLE PREMIER.

De la première Épître de saint Paul aux Thessaloniciens.

§ I. *Du lieu et du temps où fut composée la première Epître de saint Paul aux Thessaloniciens.*

1. Quelques pères, fondés sans doute sur la souscription de cette Épître, ont pensé qu'elle avait été écrite d'Athènes; mais on peut regarder comme certain que ce fut de Corinthe. Car nous savons par le livre des Actes (XVIII, 1-5) que ce fut non à Athènes, mais à Corinthe que Timothée vint trouver saint Paul; et d'un autre côté l'Épître elle-même nous apprend que l'Apôtre ne l'écrivit qu'après que Timothée l'eut rejoint, puisqu'elle porte textuellement : ***Mais Timothée étant revenu vers nous après vous avoir vus, nous ayant rendu un bon témoignage de votre foi et de votre charité, et du souvenir plein d'affection que vous avez sans cesse de nous,*** etc. (III, 6).

2. Les critiques pensent généralement que saint Paul composa cette première Épître aux Thessaloniciens l'an 52 ou 53 de JÉSUS-CHRIST; d'après le système chronologique de Hug, ce serait dans l'intervalle qui s'est écoulé depuis l'automne de l'an 54 au printemps de l'an 55. Michaëlis pencherait pour l'an 51.

§ II. *Du sujet et du but de la première Epître de saint Paul aux Thessaloniciens.*

1. Timothée, à son retour à Corinthe, ayant informé saint Paul de ce qui se passait à Thessalonique, cette Épître roule tout naturellement, soit sur les points principaux de ce rapport, tels que l'état satisfaisant de cette église, le besoin d'instruction qu'avaient plusieurs fidèles par rapport à l'état des morts, à l'avénement du Seigneur et au jugement dernier, soit sur l'inquiétude et les anxiétés de quelques-uns, et sur l'oisiveté et la nonchalance de quelques autres. De là, saint Paul féli-

cite les Thessaloniciens de leur persévérance dans la foi ; il leur donne en même temps les instructions dont ils avaient besoin ; puis il les exhorte à pratiquer fidèlement la chasteté, la charité mutuelle, la vigilance, la patience ; et après leur avoir recommandé différents devoirs particuliers, il se recommande lui-même à leurs prières, et finit en les conjurant de faire lire cette lettre devant tous leurs frères, et en leur souhaitant à tous la grâce de Jésus-Christ.

2. On voit par cet exposé que le but de saint Paul dans cette lettre est d'exciter les Thessaloniciens à persévérer avec courage dans la foi, et à s'y perfectionner sans se laisser abattre par les obstacles et les tribulations qui s'opposent à leurs généreux efforts ; d'instruire de certaines vérités importantes ceux qui les ignorent ; d'affermir dans la foi ceux qui doutent encore, et de reprendre ceux qui s'égarent dans la mauvaise voie.

ARTICLE DEUXIÈME.

De la deuxième Épître de saint Paul aux Thessaloniciens.

Si nous ne répétons pas ici les détails historiques sur l'église de Thessalonique déjà donnés plus haut (pag. 544, 545), nous engageons le lecteur à ne pas les perdre de vue dans la plupart des questions que nous allons traiter.

§ I. *Du lieu et du temps où fut composée la deuxième Épître de saint Paul aux Thessaloniciens.*

1. Nous avons prouvé à l'article précédent que la première Épître aux Thessaloniciens avait été écrite de Corinthe. Or, ce fut dans cette même ville que saint Paul composa la deuxième, puisque comme la première elle porte en tête le nom de Silvain et de Timothée, qui paraissent avoir quitté pour longtemps saint Paul au départ de cette ville. Tel est le sentiment commun des critiques et des interprètes. Ainsi, on peut regarder comme peu exactes les souscriptions grecques, quelques manuscrits grecs, le témoignage de l'auteur de la Synopse attribuée à saint Athanase, et d'Œcuménius, suivant lesquels elle aurait été composée à Rome ; et ici nous pouvons ajouter qu'on ne trouve dans notre Épître aucun caractère qui favorise cette opinion. Le silence absolu de l'Apôtre sur ses liens doit être considéré au contraire comme une preuve suffisante qu'elle n'a pas été écrite de cette capitale de l'empire romain.

2. Tout le monde convient que cette Épître a été composée peu de temps après la première. « La conformité de la matière qui est traitée dans l'une et dans l'autre, dit très-bien D. Calmet, les explications qui

se trouvent dans celle-ci, et qui sont des suites de ce qui est marqué dans la première; enfin, les noms de Silvain et de Timothée qui se lisent à la tête de l'une et de l'autre Épître, font juger qu'elles sont toutes deux écrites du même lieu, et à peu de distance l'une de l'autre. Saint Paul ayant demeuré dix-huit mois à Corinthe, a eu le loisir d'y recevoir des nouvelles de l'église de Thessalonique, et de satisfaire aux difficultés que les fidèles lui proposaient. L'Apôtre leur avait témoigné par sa première lettre une grande envie de les voir (1 Thess. II, 17, 18; III, 10) ; n'ayant pu exécuter ce dessein, il y suppléa en quelque sorte par celle-ci qu'il leur écrivit (1). »

On lit au chapitre IV, verset 17 de notre Épître : « Je vous salue de ma propre main, moi Paul ; c'est là mon seing dans toutes mes lettres ; j'écris ainsi. » De ce passage Grotius a conclu que c'était la première Épître que saint Paul avait écrite aux Thessaloniciens, puisqu'il leur enseignait le moyen de distinguer les Épîtres authentiques de celles que l'on fabriquait sous son nom. Cette conclusion paraît d'autant moins fondée, qu'un écrivain ne regarde pas toujours comme nécessaire de donner dans sa première missive des gages de son authenticité; mais qu'au contraire, il est plus vraisemblable qu'il aura pris cette précaution après qu'on aura supposé des lettres sous son nom, et non pas dès le commencement de sa correspondance. Le verset 2 du chapitre II nous apprend en effet que parmi les moyens que les faux apôtres mettaient en œuvre pour jeter les fidèles de Thessalonique dans le trouble, ils supposaient sous le nom de saint Paul des lettres dans lesquelles ils lui faisaient dire ce qu'ils voulaient persuader au peuple.

§ II. *De l'occasion et du sujet de la deuxième Épître de saint Paul aux Thessaloniciens.*

1. Nous avons vu à l'article précédent que dans sa première Épître aux fidèles de Thessalonique, saint Paul avait parlé des idées erronées que quelques-uns d'entre eux s'étaient formées par rapport au jugement dernier. A l'arrivée de cette première lettre à Thessalonique, les faux docteurs soutinrent avec plus d'acharnement encore que le jour du jugement dernier approchait, soit qu'ils eussent mal compris ce qui dans la première Epître était relatif à ce jour, soit, comme il le paraîtrait par le chapitre II, 2, et le chap. III, 12, qu'ils se targuassent de quelque révélation, et prétendissent que c'était faussement qu'on attribuait cette Epître à saint Paul. C'est donc pour réprimer ces faux apôtres, et pour combattre les erreurs qu'ils répandaient, que saint Paul adresse cette seconde Epître aux Thessaloniciens.

(1) D. Calmet, *Préf. sur la deuxième Épître aux Thessaloniciens.*

2. Quant au sujet contenu dans cette Epître, il a les plus grands rapports avec celui qui est renfermé dans la première; seulement saint Paul insiste plus fortement sur les recommandations qu'il avait faites précédemment. Enfin il leur envoie sa signature, pour qu'ils puissent à l'avenir distinguer ses lettres de celles qu'on voudrait faussement lui attribuer.

CHAPITRE NEUVIÈME.

DES DEUX ÉPÎTRES A TIMOTHÉE.

Notions préliminaires.

Timothée, disciple de saint Paul, était de Lystres, ville de Lycaonie dans l'Asie-Mineure; sa mère, nommée Eunice, était Juive; son père était un gentil prosélyte. Il fut élevé dès l'enfance dans les lettres saintes par les soins d'Eunice, sa mère, et de Loïs, sa grand'mère, qui toutes deux étaient chrétiennes, et que saint Paul loue beaucoup à cause de leur foi et du soin avec lequel elles avaient donné une sainte éducation à leur fils. Timothée était déjà du nombre des fidèles lorsque saint Paul vint à Lystres. Les chrétiens de cette ville aussi bien que ceux d'Icone lui ayant rendu les plus avantageux témoignages en sa faveur (Act. XVI, 1), et sa vocation au ministère évangélique étant de plus autorisée par une révélation prophétique (1 Tim. IV, 4) le grand Apôtre le prit avec lui et lui imposa les mains (2 Tim. I, 6). Cependant, afin qu'il lui fût plus utile pour la conversion des Juifs, il jugea convenable de le faire circoncire; ce qui ne pouvait autoriser la nécessité de la circoncision pour les gentils, puisque Timothée n'était de race de gentils qu'en partie, sa mère seule étant Juive de naissance. Depuis ce temps, Timothée devint le disciple chéri de saint Paul; il l'accompagnait assez souvent dans ses voyages, où il ne se séparait de lui que pour aller dans différents lieux remplir les commissions dont le chargeait l'Apôtre. Son nom se trouve joint à celui de saint Paul dans plusieurs de ses Épîtres, dans celles aux Philippiens, aux Colossiens et à Philémon. Il se trouvait à Rome au temps de la première captivité du grand Apôtre; il partagea même sa prison, et après en avoir été délivré, il passa en Orient avec lui, fut établi évêque d'Éphèse, où il reçut la palme du martyre, l'an 99, selon Tillemont. — Les deux lettres à Timothée, aussi bien que celle à Tite, sont appelées *Lettres pastorales*, parce que les sujets qui y sont traités roulent en général sur les devoirs des pasteurs de l'Église.

ARTICLE PREMIER.

De la première Epître de saint Paul à Timothée.

§ I. *Du lieu et du temps où fut composée la première Epître de saint Paul à Timothée.*

1. Il est difficile d'assigner d'une manière précise le lieu où se trouvait saint Paul lorsqu'il a écrit cette première Épître. Les souscriptions grecques portent qu'elle fut écrite de Laodicée, capitale de la Phrygie Pacatienne; mais on sait que ces souscriptions n'ont par elles-mêmes aucune valeur critique, comme étant assez récentes. Nous en avons la preuve ici-même, puisqu'il est constant que le nom de Phrygie Pacatienne était absolument inconnu avant l'empire de Constantin. On croit plus probablement que saint Paul l'a écrite de Macédoine ; car on lit au chapitre I, verset 3 : *Je te prie, comme je l'ai déjà fait lorsque je suis parti pour la Macédoine, d'avertir*, etc. Ajoutons que tel est le sentiment de Théodoret et celui de l'auteur de la Synopse attribuée à saint Athanase.

2. Quant au temps de la composition de cette Épître, les critiques sont partagés d'opinion; les uns, tels que Benson, Michaëlis et Hug, pensent qu'on doit la placer entre les deux Épîtres aux Corinthiens, lorsque saint Paul fut contraint de sortir d'Éphèse après la sédition de Démétrius; c'est-à-dire, selon le système chronologique de Hug, dans l'année 59 de Jésus-Christ. D'un autre côté, beaucoup d'auteurs, parmi lesquels figurent Pearson, le Clerc, Mill, Paley, Macknight, soutiennent que cette Épître n'a été écrite par saint Paul qu'après sa délivrance de son emprisonnement à Rome, c'est-à-dire l'an 64 ou 65 de l'ère chrétienne. Ces deux opinions sont sujettes à des difficultés de plus d'un genre; cependant nous penchons beaucoup pour la première.

§ II. *De l'occasion et du sujet de la première Epître de saint Paul à Timothée.*

1. Ce qui donna lieu à cette lettre de saint Paul fut le désir qu'éprouvait le grand Apôtre d'instruire plus amplement son disciple Timothée de tous les devoirs de son ministère, du gouvernement et de la discipline de l'Église.

2. Il commence donc par avertir Timothée de s'opposer aux mauvais docteurs qui semaient des erreurs dans les églises, et causaient du trouble et des dissensions entre les fidèles par de vaines disputes. Il lui recommande ensuite de prier pour les princes même païens; il trace les qualités qu'il doit exiger de ceux qu'il destinera aux fonctions d'évêques, de prêtres, de diacres, etc. Il lui prescrit aussi la manière

chrétienne dont les veuves doivent se conduire, comment il doit se conduire lui-même à leur égard, et envers les personnes de tout âge et de toute condition. Parmi les avis personnels qu'il lui donne, il l'exhorte surtout à s'appliquer à la lecture et à l'instruction, et à garder dans toute sa pureté le dépôt de la saine doctrine. L'Apôtre annonce aussi dans cette Épître les hérésies qui devaient s'élever dans le temps à venir.

§ III. *De l'authenticité de la première Épître de saint Paul à Timothée.*

Schleiermacher s'est inscrit en faux contre l'authenticité de cette lettre ; et voici les raisons qu'il allègue en faveur de son *opinion* : 1° cette lettre contient plusieurs expressions, ou qu'on ne rencontre point dans les autres Épîtres du grand Apôtre, ou qui s'y trouvent employées en des sens différents ; 2° la comparaison de cette première Épître avec la deuxième et avec celle qui est adressée à Tite, montre jusqu'à l'évidence qu'elle a pour auteur un plagiaire qui s'est efforcé de donner de nouveaux tours aux expressions de l'Apôtre, et qui souvent n'a pas compris suffisamment l'original qu'il voulait imiter ; 3° dans cette première à Timothée, Alexandre est joint à Hyménée (I, 20), et représenté comme faux docteur, tandis que dans la deuxième, c'est un certain Philète qui se trouve accolé à Hyménée (II, 17) ; de plus, Alexandre ne paraît point avoir été un faux docteur, mais simplement un ouvrier en cuivre et persécuteur de saint Paul (III, 14) ; 4° enfin il y a une contradiction manifeste entre le langage tenu par saint Paul aux prêtres d'Éphèse dans son discours rapporté au livre des Actes (XX), et ce qu'il dit ici dans cette lettre ; car dans ce discours l'Apôtre annonce qu'aussitôt après son départ il s'élèvera de faux docteurs (vers. 29, 30), et au chap. IV, vers. 1 de cette Épître il dit que ce ne sera que dans des temps à venir.

Il n'est pas difficile de démontrer toute la faiblesse de ces arguments. 1° Est-il une seule Épître de saint Paul à laquelle on ne puisse appliquer la prétendue particularité que notre adversaire objecte contre celle-ci? Que d'*apax legomena*, ou de mots qui ne se lisent qu'une seule fois ! On en compte 54 dans l'Épître aux Philippiens, 57 dans la lettre aux Galates, 145 dans les deux Épîtres aux Ephésiens et aux Colossiens, 63 dans la deuxième à Timothée, 44 dans l'Épître adressée à Tite, 6 dans celle que l'Apôtre a écrite à Philémon et qui a si peu d'étendue. Ainsi il n'est pas étonnant que dans la première Épître à Timothée il s'en trouve 81. D'ailleurs, sur quoi fondé Schleiermacher prétendrait-il que l'Apôtre a toujours dû employer les mêmes expressions et ne jamais varier son style ? Ajoutons que ces expressions nouvelles qui ont si fort choqué notre adversaire sont toutes en harmonie avec le style du Nouveau Testament et avec celui

de saint Paul même. Enfin, tout l'ensemble de la diction, les énumérations, les transitions, les longues parenthèses, la vivacité des tours, qualités de style qu'on remarque dans les autres Épîtres, dominent également dans celle-ci. 2° Pour peu qu'on ait étudié la manière d'écrire de saint Paul, on ne peut s'empêcher de remarquer que toutes les fois qu'il revient sur une matière qu'il a déjà traitée, il se plaît à donner de nouveaux tours à ses expressions; particularité qu'on trouve constamment dans la plupart des auteurs sacrés qui ont écrit dans le genre didactique ou prophétique; c'est même un des traits caractéristiques de l'éloquence propre à leurs compositions. Enfin, l'Épître aux Éphésiens et celle qui est adressée aux Colossiens passent généralement et à bon droit pour être l'ouvrage de saint Paul; Schleiermacher le reconnaît lui-même. Or, ce savant critique sait aussi bien que nous que ces deux Épîtres ont absolument le même défaut qu'il a cru remarquer dans la première lettre adressée à Timothée. Quant au reproche qu'il fait au prétendu plagiaire de n'avoir pas souvent compris l'original qu'il voulait imiter, ce n'est évidemment point un argument *à priori;* on ne saurait y voir en bonne critique autre chose qu'une conséquence nécessaire de ses idées préconçues contre l'authenticité de cette Épître; conséquence qui ne repose d'ailleurs elle-même que sur une fausse interprétation des textes. 3° Pour que la troisième difficulté eût quelque valeur, il faudrait qu'il fût bien constaté que dans les deux il s'agit du même Alexandre; ou bien il faudrait prouver que l'Alexandre dont il est question dans le second, quoique ouvrier en cuivre et persécuteur de saint Paul, n'a pu travailler de concert avec Hyménée pour propager de fausses doctrines; ou bien enfin il faudrait démontrer que l'Apôtre, qui dans la première Épître a joint le nom de ce même Alexandre à celui d'Hyménée, n'a eu aucune raison particulière d'en user autrement dans la deuxième, et d'associer plutôt Philète à ce dernier. Or, Schleiermacher ne saurait y parvenir. D'abord, plusieurs critiques soutiennent qu'il s'agit dans les deux Épîtres de deux Alexandre différents; or, a-t-on jusqu'ici réfuté leur opinion par des arguments plausibles? Secondement, en partant même de l'hypothèse qu'il ne s'agit dans les deux lettres que d'un seul personnage, rien n'empêche de supposer que le même Alexandre, ouvrier et ennemi de saint Paul, ne se soit réuni à Hyménée pour répandre des doctrines opposées à celles de l'Apôtre, comme le dit la première Épître, et que, voyant ensuite que ces doctrines allaient jusqu'à combattre le dogme de la résurrection des morts, il s'en soit séparé, ou que du moins il ne se soit pas montré son partisan aussi zélé et aussi ardent. Troisièmement, enfin, il est possible que Philète, qui niait la résurrection (2 Tim. II, 17, 18), s'étant déclaré plus ouvertement contre cette doc-

trine fondamentale de la foi chrétienne, le saint Apôtre ait cru devoir le signaler dans sa deuxième lettre, en joignant pour cette raison même son nom à celui d'Hyménée, qui rejetait également ce dogme sacré. 4° Quant à la contradiction entre les Actes des Apôtres et l'Épître qui nous occupe, elle n'a au fond aucune réalité. Il suffit en effet de jeter un simple coup d'œil sur les deux passages pour voir que saint Paul n'y parle nullement des mêmes faux docteurs. Dans son discours aux chefs de l'église d'Éphèse, le grand Apôtre annonce à ces pasteurs qu'après son départ des loups ravissants ravageront leur troupeau, et qu'il s'élèvera dans leur sein même des hommes téméraires qui publieront des doctrines corrompues, afin d'attirer des disciples à leur suite. Or, quand il écrivit sa première lettre à Timothée, de faux docteurs existaient effectivement à Éphèse, puisqu'il recommande avec la plus vive sollicitude à ce disciple bien-aimé de s'opposer au progrès de leurs mauvaises doctrines, en ajoutant qu'il les a frappés eux-mêmes d'excommunication (1 Tim. I, 3-20). Donc, ceux qu'il signale au chapitre IV, verset 1 de cette Épître, comme devant paraître dans des temps à venir (ἐν ὑστέροις καιροῖς), ne sauraient être les mêmes hérétiques. On croit avec toute vraisemblance que ces imposteurs dont saint Paul, éclairé par une lumière prophétique, prédit l'apparition dans des temps futurs, et auxquels il reproche d'interdire le mariage et l'usage des viandes, que Dieu avait pourtant créés pour les hommes (verset 3), sont les marcionites et les manichéens, qui condamnaient en effet le mariage, et soutenaient que le vin et la chair étaient de leur nature quelque chose de mauvais dont on ne peut se servir sans péché.

ARTICLE DEUXIÈME.

De la deuxième Epître de saint Paul à Timothée.

§ I. *Du lieu et du temps où fut composée la deuxième Epître de saint Paul à Timothée.*

1. Les exemplaires coptes et le manuscrit alexandrin portent que la deuxième Épître de saint Paul fut écrite de Laodicée. Mais les critiques ont justement regardé ces deux autorités comme n'étant d'aucune valeur; et ils s'accordent généralement tous à dire que cette lettre a été composée à Rome pendant que le saint apôtre était en prison. Et, en effet, plusieurs particularités qui se trouvent dans l'Épître elle-même montrent assez clairement qu'elle a été composée dans cette ville même; car, au chapitre I, vers. 8, saint Paul dit expressément qu'il est captif pour Jésus-Christ. De même, aux versets 16 et 17 du même chapitre, il dit encore qu'Onésiphore, sans rougir de ses chaînes, étant venu à Rome, l'a recherché avec beaucoup de soin, et lui a rendu toutes sortes de services.

2. On est très-partagé d'opinion par rapport au temps où cette Épître fut composée. Les uns prétendent que saint Paul l'écrivit pendant sa seconde captivité, d'autres soutiennent au contraire que ce fut durant la première. Il faut convenir que les motifs qu'on allègue de part et d'autre sont très-spécieux, et que par conséquent la victoire elle-même paraît fort douteuse.

§ II. *Du sujet et du but de la deuxième Epître de saint Paul à Timothée.*

Le but de saint Paul dans cette lettre ressort assez du sujet même qu'elle contient. L'Apôtre y exhorte Timothée à rallumer le feu de la grâce de Dieu qu'il avait reçue dans son ordination, c'est-à-dire à concevoir une nouvelle ferveur pour annoncer sans crainte l'Évangile, et s'acquitter de ses autres devoirs d'évêque avec un zèle digne de toutes les grâces dont Dieu l'avait comblé. Ensuite il l'avertit d'éviter les vains discours et les questions déplacées, parce qu'elles sont une source de contestations qui ne conviennent pas à un serviteur du Seigneur ; car il doit être modéré envers tout le monde, et reprendre avec douceur ceux qui résistent à la vérité, dans l'espérance que Dieu les convertira par sa grâce. Il lui prédit qu'à la fin des temps il s'élèvera de faux docteurs adonnés à toutes sortes de vices, qui, sous les dehors de la piété, en ruineront la vérité et l'esprit; il lui recommande de remplir avec courage et persévérance les devoirs de son ministère, sans se laisser intimider par les persécutions, et même, s'il le faut, de se préparer au martyre. Après l'avoir pressé de se rendre à Rome le plus promptement possible, il lui annonce que le jour de sa mort approche ; circonstance qui a donné lieu aux anciens pères de regarder cette Épître comme le testament de saint Paul.

§ III. *De l'authenticité de la deuxième Epître de saint Paul à Timothée.*

Eichhorn rejette l'authenticité de cette Épître. Nous ne nous attacherons point à combattre toutes les raisons qu'il allègue en faveur de son opinion, car la plupart se trouvent déjà réfutées par ce que nous avons dit en répondant aux arguments de Schleiermacher contre l'authenticité de la première à Timothée, et toutes les autres ne sont que de vaines chicanes qui ne sauraient former une objection sérieuse. Ainsi, pour en citer un exemple, notre adversaire suppose que saint Paul n'a été qu'une seule fois prisonnier à Rome ; et il part de là pour montrer qu'il est impossible que cet apôtre ait composé lui-même sa seconde lettre à Timothée, comme si ce second fait dépendait absolument du premier. Quant au second emprisonnement, qu'il traite de chimère, il est généralement admis par tous les critiques et tous les interprètes. Ajoutons qu'après avoir poursuivi en détail chacune des objections d'Eichhorn, Bertholdt termine ainsi la discussion : « L'au-

thenticité de cette deuxième Épître de saint Paul à Timothée se trouve ainsi plus d'une fois révoquée en doute par Eichhorn. Cependant, quand on considère les preuves positives qui parlent en sa faveur, on ne peut s'empêcher de la regarder comme entièrement certaine. Je passe volontiers sous silence le témoignage des plus anciens pères de l'Église; mais je veux faire remarquer que la lettre elle-même contient bien des particularités qui ne permettent pas de la confondre avec un écrit supposé. Un faussaire, par exemple, se serait-il jamais avisé de nommer par son propre nom sa mère, et qui plus est, sa grand'mère (I, 5)? Pourquoi aurait-il imaginé un voyage d'Onésiphore à Rome (I, 16); un autre voyage fait par saint Paul à Corinthe (IV, 20), à Troade (vers. 13), et à Milet (vers. 20)? Car, dans l'hypothèse d'Eichhorn, ces deux voyages sont une pure fiction, et le faussaire se compromettait grandement par une pareille conduite; il fournissait lui-même le moyen le plus efficace de faire apercevoir son imposture, puisque personne ne connaissait ces particularités. Comment aurait-il pu songer à une chose aussi puérile, que de lui recommander de lui apporter avec lui à Rome la cassette de livres (*Bücherfutteral*) qu'il avait laissée à Troade (IV, 13)? Ajoutez à cela qu'il nomme l'individu chez lequel il a demeuré. Or, ou il y avait à Troade un homme du nom qu'il désigne, ou il n'y en avait pas. S'il n'y en avait point, par cela seul qu'il aurait dit Carpus, il se trahissait lui-même de la manière la plus inconsidérée, en dévoilant à tous les yeux la supposition de son Épître (1). »

CHAPITRE DIXIÈME.

DE L'ÉPÎTRE DE SAINT PAUL A TITE.

Notions préliminaires.

Tite, né de parents païens (Gal. II, 1-3), devint après sa conversion le collaborateur et le compagnon de voyage de saint Paul. La question des observances légales s'étant élevée, il suivit l'Apôtre à Jérusalem (*ibid.*), et il fut envoyé par lui à Corinthe pour les affaires de l'Église (2 Cor. VII, 6-15). Tite y fit un second voyage, à la prière de saint Paul, pour porter la seconde Épître aux chrétiens de cette ville (*ibid.* VIII, 16-17). Il vint ensuite le trouver à Rome, d'où l'Apôtre l'envoya en Dalmatie (2 Tim. IV, 10). Saint Paul le nomma évêque de l'île de Crète (aujourd'hui l'île de Candie), où il le chargea d'établir des prêtres (*presbyteros*) dans les villes (Tit. I, 5), c'est-à-dire des évêques.

(1) Bertholdt, *Einleit. in das N. T. Seite* 3594, 3595.

ARTICLE PREMIER.

Du lieu et du temps où fut composée l'Epître de saint Paul à Tite.

1. Il n'est pas aisé de fixer le lieu où saint Paul composa son Épître à Tite. Hug prétend que c'est à Éphèse, lorsque l'Apôtre y vint de Corinthe. D'un autre côté, beaucoup d'interprètes, tant anciens que modernes, croient au contraire que cette lettre fut écrite de Nicopolis (1), parce que saint Paul dit au chapitre III, verset 12, qu'il se propose de passer l'hiver dans cette ville, et qu'il invite Tite à venir l'y rejoindre. Mais si on veut remonter à la source, on ne peut s'empêcher de reconnaître que cette dernière opinion est uniquement fondée sur une méprise de traduction. En effet, on suppose que saint Paul se trouvait à Nicopolis quand il écrivit cette Épître, parce qu'il engage Tite à venir le joindre dans cette ville. En thèse générale, une pareille conclusion ne serait nullement logique; car toute personne qui écrit une lettre peut fort bien assigner pour rendez-vous un lieu autre que celui où elle se trouve au moment qu'elle écrit. Il y a même une raison particulière de penser que saint Paul en usait ainsi, puisqu'il était continuellement en voyage. Mais cette supposition, déjà si naturelle et si probable, devient un fait positif et irrécusable dès que l'on consulte le texte de l'écrivain sacré, puisqu'il porte à la lettre : « Lorsque je t'aurai envoyé Artémas, tu te hâteras de venir me trouver à Nicopolis, car c'est là que j'ai résolu de passer l'hiver (Tit. III, 12). » Le mot grec EKEÌ (ἐκεῖ) employé par saint Paul ayant toujours le sens de *là* (*ibi*) et ne signifiant jamais *ici* (*hic*), est, autant qu'il nous a semblé, une preuve irrécusable que saint Paul ne se trouvait pas à Nicopolis quand il a écrit sa lettre à Tite. Quant à nous, nous avouons franchement qu'il paraît impossible de déterminer le lieu où l'Épître à Tite a été composée, vu que les données fournies par les circonstances historiques sont tout à fait insuffisantes pour la solution de ce problème. Nous croyons cependant que l'opinion de Hug est celle qui présente le moins de difficultés.

2. On est encore plus partagé sur la date de cette Épître. Parmi les interprètes et les critiques, les uns la fixent à l'an 56 de JÉSUS-CHRIST, les autres vers l'an 66 ou 67. Il y a des raisons assez spécieuses en faveur des deux opinions ; cependant nous serions plus porté à embrasser la première.

ARTICLE DEUXIÈME.

Du sujet et du but de l'Epître de saint Paul à Tite.

1. Saint Paul donne ici à Tite des instructions qui sont à peu près les mêmes que celles qu'on lit dans la première Épître à Timothée. C'est

(1) Comme il y avait plusieurs Nicopolis, la question est de savoir quelle peut être de ces différentes villes celle que saint Paul avait en vue.

ainsi qu'il le charge d'établir des évêques dans les différentes villes, en leur traçant les qualités et les vertus qui doivent briller en eux. Saint Paul rappelle encore les devoirs des personnes de divers âges et de différentes conditions ; il prescrit aux chrétiens l'obéissance aux princes et aux magistrats, même païens. Il mande ensuite à Tite de venir le trouver à Nicopolis. Enfin, il le salue de la part de tous ceux qui sont avec lui, et il le prie de saluer de sa part tous ceux qui ont pour lui cette affection sainte qui ravit les cœurs par l'esprit de la foi.

2. On voit aisément par cet exposé que le but de saint Paul dans cette Épître a été de donner à Tite, son cher disciple, de plus amples instructions sur le ministère sacré qu'il lui avait confié.

ARTICLE TROISIÈME.

De l'authenticité et de la divinité de l'Epître de saint Paul à Tite.

1. Eichhorn a prétendu que l'Épître à Tite n'était point de la main de saint Paul. Nous ferons observer que la plupart des raisons mises en avant par ce critique pour étayer son opinion se trouvent déjà réfutées par ce que nous avons dit en répondant aux arguments de Schleiermacher contre l'authenticité de la première à Timothée ; et que quant aux autres, ce ne sont que de vaines chicanes, qui aux yeux d'une saine critique ne sauraient avoir même l'apparencce d'une objection sérieuse.

2. Quelques critiques ont cru remarquer dans cette Épître des particularités qui ne permettent pas de la regarder comme l'ouvrage d'un écrivain favorisé de l'inspiration divine. Ainsi, par exemple, l'auteur cite un poëte païen ; il va même jusqu'à lui donner le titre de prophète, et à dire que son témoignage est véritable (I, 12, 13). A moins que nous ne nous fassions illusion, ces difficultés ne sauraient en aucune manière nuire à l'inspiration dont saint Paul fut favorisé en écrivant cette Épître. Et d'abord, il n'y a absolument aucune raison de prétendre qu'un auteur divinement inspiré ne doive pas citer un poëte profane ; il suffit que cette citation soit véritable et serve à son dessein. De même que les auteurs sacrés emploient des raisons purement naturelles, ils peuvent aussi alléguer des autorités purement humaines. En second lieu, saint Paul a raison d'appeler Épiménide prophète des Crétois, puisqu'il était de ce pays, et qu'il jouissait parmi les siens du titre de prophète.

CHAPITRE ONZIÈME.

DE L'ÉPÎTRE DE SAINT PAUL A PHILÉMON.

Notions préliminaires.

Philémon, riche habitant de Colosses, avait été instruit par Archippe (1), ou bien par Épaphras, évêque de Colosses (2), ou bien enfin, en supposant qu'il demeurât à Ephèse, par saint Paul lui-même (3); ce que semble confirmer le verset 18, où l'Apôtre lui dit: *Pour ne pas dire que vous vous devez tout à moi.* Quoiqu'il en soit de cette question, Philémon avait fait de si grands progrès dans la vertu, que sa maison était devenue comme une église, par la piété qu'il avait inspirée à toute sa famille et par les bonnes œuvres qui se pratiquaient chez lui.

ARTICLE PREMIER.

Du lieu et du temps où fut composée l'Epître de saint Paul à Philémon.

Tous les interprètes conviennent qu'elle a été écrite lorsque saint Paul était dans les liens, puisqu'il le dit expressément dans le corps de cette Épître. On convient encore que c'est dans le temps de sa première prison, puisqu'il a de si fortes espérances d'être délivré bientôt, qu'il prie Philémon de lui préparer un logement. Elle fut de plus composée dans le même temps que celle aux Colossiens, puisque les mêmes personnes, c'est-à-dire Timothée, Épaphras, Aristarque, Marc, Démas et Luc, étaient avec lui à Rome lorsqu'il écrivit ces deux Épîtres. Or, l'Épître aux Colossiens fut écrite au temps de la première prison; ainsi, il paraît certain que saint Paul envoya celle à Philémon quelque temps avant d'être délivré de sa première prison, vers la fin de l'an 62, ou bien l'an 64, ou au commencement de l'an 65 selon Hug.

ARTICLE DEUXIÈME.

De l'occasion et du sujet de l'Epître de saint Paul à Philémon.

Philémon avait un esclave nommé Onésime, qui, loin de profiter des bons exemples qu'il avait sous les yeux dans la maison de son maître, n'en devint que plus méchant. Ayant volé Philémon, il se sauva à Rome, où DIEU permit qu'il trouvât saint Paul, qui y était prisonnier. Le saint Apôtre, qui savait se faire tout à tous pour gagner tout le monde à JÉSUS-CHRIST, reçut Onésime avec une charité et une tendresse vraiment paternelle; il l'instruisit de la doctrine de l'Évan-

(1) Theodor. *ad Philem.* vers. 1. — (2) D. Calmet, *Préf. sur l'Épître de saint Paul à Philémon.* — (3) Grotius, *ad Philem.* vers. 1.

gile, le convertit à la foi et lui donna le baptême. Après l'avoir retenu quelque temps auprès de lui [1], soit pour recevoir ses services, soit pour le fortifier dans la foi, saint Paul résolut de le renvoyer à son maître ; et pour qu'il en fût favorablement reçu, il lui écrivit cette Épître, dont Onésime lui-même fut porteur, et dans laquelle il s'attacha surtout à lui exposer les motifs qui devaient l'engager à lui faire grâce et à se réconcilier entièrement avec lui.

ARTICLE TROISIÈME.

De l'authenticité et de la divinité de l'Épître de saint Paul à Philémon.

Quelques anciens niaient que cette Épître fût l'ouvrage de saint Paul, sous prétexte qu'il n'était pas convenable au caractère d'un apôtre qui traite des matières si hautes et si sublimes, de descendre dans des détails si bas et si vulgaires. Mais saint Jérôme, saint Chrysostome et plusieurs autres pères ont parfaitement répondu à cette objection en invoquant le témoignage de l'Église, qui a toujours reconnu cette Épître pour l'ouvrage de saint Paul et pour un écrit divinement inspiré, et en montrant que Marcion *lui-même n'avait* pas osé la rejeter du nombre des Épîtres de l'Apôtre. Nous ajouterons, nous, que les saints savent descendre à ce qu'il y a de plus bas quand la charité l'exige ; si le Fils de Dieu lui-même s'est fait esclave et s'est abaissé jusqu'aux pieds de ses disciples, son apôtre pourra bien, sans déroger à sa dignité, se rabaisser aux soins que demande un esclave, et supplier Philémon en sa faveur. Nous ajouterons de plus que toute l'Épître porte le caractère et l'empreinte du style et des sentiments de l'Apôtre. On retrouve dans le discours aux prêtres d'Éphèse, dans celui qui fut prononcé devant le roi Agrippa, de même que dans les Épîtres aux Romains, aux Galates, aux Philippiens, dans la deuxième aux Corinthiens, en un mot dans presque toutes les Épîtres, de semblables exemples de cette éloquence tendre et pathétique qui s'adresse aux sentiments et aux affections de ceux qu'il veut persuader. Ces tendres effusions tirées de ses souffrances et de ses liens précèdent ordinairement un commandement, adoucissent un reproche, ou tempèrent l'âpreté d'une vérité désagréable.

CHAPITRE DOUZIÈME.

DE L'ÉPÎTRE DE SAINT PAUL AUX HÉBREUX.

Observation préliminaire.

De toutes les Épîtres de saint Paul, il n'en est pas une seule qui ait fourni plus de matière à la discussion ; car non-seulement on a élevé

des doutes sur son authenticité, son autorité divine, et on a beaucoup disputé sur le lieu et le temps où elle a été composée, et sur la langue dans laquelle elle a été écrite, mais encore on a mis en question sa nature même et les personnes auxquelles elle était adressée.

ARTICLE PREMIER.

De la nature de l'Épître de saint Paul aux Hébreux.

Il est plus important qu'on ne se le figure peut-être au premier abord, de bien déterminer quelle est la nature de l'écrit qui porte le titre de *lettre aux Hébreux;* car c'est uniquement en partant d'une fausse idée qu'ils s'étaient formée de la nature de cet ouvrage, que certains critiques ont cru devoir en attaquer l'authenticité; que si leur raisonnement présente au fond peu de solidité, il a pourtant quelque chose de spécieux. Nous allons donc essayer d'expliquer d'une manière exacte et précise en quoi consiste cet écrit divin. L'Épître aux Hébreux tient évidemment en partie d'une lettre ou Épître proprement dite, et en partie d'un traité ou espèce de dissertation; mais il faut avouer que ce dernier genre domine dans l'ouvrage, tandis que le premier s'y montre beaucoup plus rarement. Généralement parlant, l'emploi de la seconde personne du pluriel n'est pas un indice certain que l'auteur qui le fait adresse directement la parole à quelqu'un. C'est un moyen oratoire dont on se sert ordinairement pour fixer davantage l'attention du lecteur. D'un autre côté, on trouve dans l'Épître à Tite plusieurs passages qui ne sont nullement des observations générales, mais des traits particuliers qui ne doivent nécessairement s'appliquer qu'à des individus auxquels l'auteur s'adresse directement. Il suffit, pour s'en convaincre, de confronter v, 11, 12; vi, 9, 10; x, 32-34; et surtout xiii, 23, 24, qui contient la promesse d'une visite et des salutations. Ainsi, on ne saurait douter que l'Épître aux Hébreux n'appartienne en partie au genre épistolaire; mais nous avons ajouté qu'elle était aussi en partie une sorte de traité, et c'est encore une vérité incontestable, puisque cet écrit n'a point ce ton familier qui caractérise une lettre proprement dite, mais que sa forme, sa marche générale et son style sont ceux d'un traité didactique. D'ailleurs, il suffit de jeter un coup d'œil sur le contenu de cette composition pour s'apercevoir que le sujet qui y est traité, aussi bien que le but que l'auteur s'y propose, exigeaient impérieusement la forme qu'elle a reçue.

ARTICLE DEUXIÈME.

Des personnes auxquelles fut adressée l'Épître de saint Paul qui porte le nom des Hébreux.

Le sentiment le plus généralement reçu est que cette lettre a été écrite principalement aux Juifs de Palestine, avec l'intention néan-

moins qu'elle fût communiquée aux autres Juifs dispersés. Cependant on y a opposé les difficultés suivantes.

Obj. 1° L'Apôtre suppose que ceux à qui il écrit ont fait et font encore des aumônes aux saints (VI, 10). Or, cela ne saurait s'entendre des Juifs de Jérusalem, qui vivaient des aumônes des autres Juifs disperses.

Rép. Quoique les Juifs de Jérusalem fussent pauvres et eussent besoin des aumônes des fidèles, on ne peut légitimement en conclure qu'ils ne fissent pas eux-mêmes des charités à leurs frères. Les églises de Macédoine étaient très-pauvres, et cependant, comme le dit l'Apôtre dans sa deuxième aux Corinthiens (VIII), leur extrême pauvreté avait abondé en libéralités. Pourquoi les Juifs de Jérusalem n'auraient-ils pas pu faire la même chose? et n'en voyons-nous pas un bel exemple dans Tabithe, qui était de Palestine, et qui néanmoins était remplie de bonnes œuvres et prodiguait les aumônes (Act. IX, 36)?

Obj. 2° Saint Paul promet aux Juifs à qui il s'adresse d'aller les voir (XIII, 23). Or, conçoit-on que cet apôtre ait pu penser sérieusement à retourner à Jérusalem, où il avait été si maltraité, où il avait encore tant d'ennemis?

Rép. Quand on a étudié le caractère de saint Paul on est loin de regarder comme impossible qu'il ait voulu revenir à Jérusalem pour y revoir les chrétiens qu'il avait si souvent visités et soulagés par ses aumônes. La crainte des persécutions n'était pas capable d'ébranler son courage. D'ailleurs les choses étaient bien changées à son égard. Il avait comparu à Rome devant le tribunal de César, et il avait été acquitté par l'empereur lui-même. Or, quel est le Juif qui eût été assez hardi pour persécuter un homme qui était sous la sauvegarde des gouverneurs romains? De plus, s'il y avait du danger, il pouvait ne se faire connaître que des chrétiens, ne donner aucun sujet de plainte aux Juifs, ne faire qu'un court séjour à Jérusalem, et se rendre de là à Éphèse; ce que saint Chrysostome, suivi de plusieurs modernes, assure qu'il a réellement fait.

Obj. 3° Si saint Paul a écrit aux Juifs de Palestine, on ne pourra plus dire qu'il a écrit aux mêmes personnes que saint Pierre, qui, de l'aveu de tout le monde, a écrit aux Juifs de la dispersion. Par conséquent, on ne pourra plus se servir de l'autorité de saint Pierre pour prouver que saint Paul a écrit l'Épître aux Hébreux.

Rép. Il s'ensuivrait seulement que l'argument tiré de la deuxième Épître de saint Pierre n'est pas fondé, et effectivement plusieurs modernes ne font pas difficulté de l'abandonner. Mais on peut encore le défendre en disant, comme nous venons de le faire au commencement de cet article, que bien que saint Paul écrivît principalement pour les Juifs de Palestine, il écrivait aussi pour l'instruction de tous

les Juifs, et que son intention était que cette lettre leur fût communiquée; et d'après cette hypothèse, il sera vrai de dire que saint Paul a écrit aux mêmes personnes que saint Pierre.

Obj. 4° L'Épître aux Hébreux a été écrite en grec. Or, si elle avait été adressée aux Juifs de Jérusalem, elle aurait dû être composée en hébreu.

Rép. C'est à l'article suivant que nous examinerons en quelle langue l'Épître aux Hébreux a été primitivement écrite; mais en attendant on peut affirmer que dans la supposition même où elle aurait été réellement composée en grec, l'objection ne serait pas pour cela invincible; car, nous le répétons, quoique spécialement adressée aux Juifs de Palestine, l'Épître aux Hébreux était aussi destinée pour l'usage général de tous les autres Juifs. Or, dans cette hypothèse, elle a très-bien pu être écrite en grec, qui était la langue commune de ces derniers, et qui était aussi très-aisément entendue par les Juifs de Palestine. C'est ainsi qu'à l'exception de saint Matthieu tous les auteurs sacrés du Nouveau Testament ont composé leurs ouvrages en grec, quoique plusieurs écrivissent à des Juifs, comme par exemple saint Jacques et saint Pierre, et que la première lettre de saint Jean, aussi bien que celle de saint Jude, semblent être aussi adressées à des Juifs convertis.

ARTICLE TROISIÈME.

Du texte original de l'Epître de saint Paul aux Hébreux.

Il y a deux opinions principales sur le texte original de l'Épître de saint Paul aux Hébreux; l'une veut que cette Épître ait été composée en hébreu et traduite en grec par saint Luc ou saint Barnabé, et l'autre qu'elle l'ait été primitivement en grec. La première a été soutenue par les pères de l'Église, Clément d'Alexandrie, Euthalius, Théodoret, Théophylacte, saint Jérôme, et, suivant quelques-uns, par Origène, et dans ces derniers temps par Bahrdt, Michaëlis et plusieurs autres, tous fondés sur ce que : 1° saint Paul a dû écrire aux Hébreux dans leur propre langue; 2° en supposant que nous n'ayons qu'une traduction, on rend facilement raison de la différence du style et de l'éloquence de l'Épître : la diversité du style venant du traducteur, et l'éloquence de ce que saint Paul composant dans sa propre langue a dû écrire d'une manière plus éloquente que quand il composait en grec, qui était pour lui une langue étrangère; 3° la ressemblance du style avec celui de saint Luc, que plusieurs anciens ont regardé en conséquence comme le traducteur grec de cette Épître. La seconde opinion a été adoptée par presque tous les critiques et les interprètes modernes qui ont traité cette question, et c'est celle que nous regardons nous-même comme la plus probable (1). Voici nos motifs.

(1) Dans la première édition de notre *Introduction hist. et crit.*, etc. nous avons

1. Si saint Paul avait composé cette Épître en hébreu, l'original hébreu aurait dû exister dans les premiers temps du christianisme; on eût dû en conserver quelques copies, comme on l'a fait par rapport au texte hébreu de l'Évangile selon saint Matthieu. Or, cependant personne ne témoigne avoir jamais vu ce prétendu original. Ajoutons que si elle eût existé au moins au second siècle, le traducteur syrien n'aurait pas manqué de s'en servir dans sa version, tandis qu'il est visible qu'il n'a eu que le texte grec sous les yeux lorsqu'il l'a composée.

2. Si cette Épître avait été écrite originairement en hébreu, on y trouverait les tours et les couleurs de la diction hébraïque, comme on les découvre aisément à travers la traduction grecque du livre de l'Ecclésiastique; au lieu qu'on y aperçoit uniquement les caractères du style hellénistique. De même que saint Jérôme prouve par ce moyen que le livre de la Sagesse et le deuxième des Machabées ont été composés en grec, de même aussi ces caractères de l'éloquence grecque qui se trouvent plus abondamment dans l'Épître aux Hébreux doivent être considérés comme une preuve manifeste que le grec en est le texte original. D'ailleurs, si cette Épître eût été primitivement écrite en hébreu, on y trouverait certainement plus d'hébraïsmes que dans les autres Épîtres; l'auteur n'y expliquerait point l'étymologie des mots hébreux; enfin on n'y verrait point tant de jeux de mots qui ne se conservent qu'en grec.

3. Si saint Paul avait écrit en hébreu, il n'aurait pas manqué de citer l'Ancien Testament selon le texte hébreu. Or cependant il le cite toujours selon la version des Septante; et la preuve irrécusable que c'est saint Paul lui-même et non son traducteur qui cite les Septante, c'est que si on mettait à la place des passages cités ce que contient le texte hébreu, les raisonnements qu'en tire l'Apôtre seraient moins forts et moins concluants. Ainsi, au chapitre x, 5, saint Paul allègue un passage du psaume xxxix, 7, pour prouver que Dieu ne veut plus des oblations anciennes, mais qu'il ne peut être satisfait que par l'oblation du corps de Jésus-Christ. Il semble nécessaire pour la perfection du raisonnement de l'Apôtre, que le texte d'après lequel il argumente contienne quelque chose relativement au corps de Jésus-

dit (t. i, p. 145) que l'Épître de saint Paul aux Hébreux avait été composée en hébreu. Cette opinion nous avait été suggérée tant par le sentiment des anciens pères et par plusieurs arguments de Michaëlis, qui tout d'abord nous avaient paru d'une grande force, que par la persuasion où nous étions, que les mêmes raisons qui prouvaient que l'Évangile de saint Matthieu avait été originairement écrit en hébreu, prouvaient également que c'était en cette langue que saint Paul avait composé son Épître aux Hébreux. Un examen plus approfondi de la question a modifié nos idées et nous a fait embrasser au moins comme plus probable l'opinion de ceux qui soutiennent que le texte original de cette Épître était en grec.

CHRIST. Or ce quelque chose se trouve précisément dans la version grecque des Septante, où nous lisons : *Corpus autem aptasti mihi ;* tandis que dans l'hébreu cette phrase est remplacée par celle-ci : *Aures aperuisti mihi.* Nous pourrions au besoin multiplier les exemples de ce genre.

4. Ce sentiment, quoiqu'il soit moins commun chez les anciens, n'a pas cependant été inconnu de l'antiquité. Origène pensait que l'Épître avait été composée primitivement en grec, puisqu'il croyait que saint Paul avait fourni les pensées, et qu'un autre les avait exprimées en grec (1). Tous ceux qui niaient que l'Épître fût de saint Paul, à cause de la diversité du style, croyaient sans doute que le grec n'était pas une traduction ; car dans cette hypothèse la diversité se serait expliquée très-aisément. Au reste, ceux qui croyaient que l'Épître avait été écrite en hébreu ne tenaient point ce sentiment de la tradition; ils ne l'avaient adopté que pour expliquer la différence du style, ou bien que parce que l'Épître étant adressée aux Hébreux, ils concluaient mal à propos qu'elle avait dû être écrite dans leur langue.

5. Enfin les raisons du sentiment opposé ne sont pas convaincantes. Et d'abord il est facile de rendre raison de la diversité du style par un moyen différent de celui que font valoir nos adversaires. On peut, par une supposition toute naturelle, l'attribuer soit à la nature de l'ouvrage, qui, comme nous l'avons déjà remarqué à l'article 1er (page 559), étant moins une lettre qu'un traité didactique, a dû prendre un ton plus relevé; soit à une plus grande application de l'Apôtre, qui, ayant plus de loisir et ayant affaire à des personnes prévenues contre sa doctrine, a travaillé son ouvrage avec plus de soin; soit enfin à l'élévation du sujet. En second lieu, la raison que saint Paul écrivant aux Hébreux a dû leur écrire en sa propre langue n'est pas convaincante. Le but de l'Apôtre était à la vérité d'écrire aux Juifs de Palestine, comme nous venons de le prouver à l'article précédent; mais son intention était aussi que sa lettre fût lue par les autres Juifs même hellénistes. Ainsi il a dû l'écrire en grec, qui était la langue vulgaire de ces derniers Juifs, et qui était aussi compris par les Juifs de Jérusalem, comme le témoignent de la manière la plus positive et Joseph et le Talmud. La troisième raison de nos adversaires est bien peu solide, puisque Lardner, ce juge si compétent, assure qu'il y a plus de différence entre le style de saint Luc et celui de cette Épître qu'entre le style de cette même Épître et celui des autres Épîtres de saint Paul. Ajoutons que cette ressemblance de style est si peu frappante, qu'un grand nombre d'anciens et de modernes ont cru y remarquer quelque affinité avec celui de saint Clément. Or rien de plus différent que le style de saint Luc et celui de ce saint pape.

(1) Origen. apud Euseb. *Hist. Eccles.* l. VI, c. XXV, sub fin.

ARTICLE QUATRIÈME.

Du lieu et du temps où fut composée l'Epître de saint Paul aux Hébreux.

1. Il est impossible de déterminer au juste le lieu où l'Apôtre a écrit cette Épître. L'inscription qui porte qu'elle a été composée à Rome n'a aucune autorité, puisqu'elle ne se trouve pas dans les plus anciens manuscrits, et qu'elle admet une grande variété de leçons, les exemplaires portant ou Rome ou Athènes, ou simplement l'Italie. Les mots : *Les frères d'Italie vous saluent*, ne désignent point, comme on le voit, le lieu précis où se trouvait l'Apôtre quand il a composé cette Épître.

2. Quant au temps, il est certain qu'il l'a écrite avant la destruction du temple. Car, outre que saint Paul n'a pas survécu à cette destruction, il suppose clairement dans l'Épître que le temple existait, que les sacrifices s'y offraient encore, et s'il l'a écrite d'Italie après sa délivrance, ce fut nécessairement l'an 10 de Néron, que presque tous les critiques et tous les chronologistes font correspondre avec l'année 63 de Jésus-Christ, et Hug avec la 65e.

ARTICLE CINQUIÈME.

Du sujet et du but de l'Epître de saint Paul aux Hébreux.

1. Saint Paul commence par montrer l'excellence de Jésus-Christ, sa prééminence sur les prophètes et sur les anges eux-mêmes. Après une comparaison entre Jésus-Christ et Moïse, toute à l'avantage du législateur du peuple nouveau, il reproche aux Hébreux la foi chancelante de quelques-uns d'entre eux, leur négligence honteuse à faire lever leurs doutes, et leur extrême inapplication aux vérités qu'on leur prêche. Il s'applique ensuite à faire ressortir la supériorité du sacerdoce de Jésus-Christ sur le sacerdoce d'Aaron; il fait voir les sacrifices anciens abolis comme inutiles et incapables d'effacer les péchés; la loi disparaissant comme une ombre devant les biens à venir; la foi, mère de toutes les vertus, opérant des miracles dans tous les siècles, justifiant les patriarches et les prophètes. Après avoir relevé le mérite de la foi dans une foule de saints personnages de l'Ancien Testament, il exhorte les Hébreux à courir avec patience dans la carrière qui leur est ouverte, à l'exemple de Jésus-Christ; à conserver la paix avec tout le monde, à garder leur âme pure, à persévérer jusqu'à la fin dans la foi qu'ils ont embrassée. A ces avis, il joint des consolations sur la peine que devait leur causer leur expulsion des synagogues. Enfin, après leur avoir demandé le secours de leurs prières, il termine son Épître par ses salutations accoutumées.

2. Le but de l'Apôtre paraît avoir été de prouver la nécessité de la

foi en Jésus-Christ, pour réfuter les erreurs de quelques faux apôtres qui s'efforcèrent de persuader aux Hébreux que non-seulement on pouvait allier les observances judaïques avec le christianisme, mais que la loi ancienne l'emportait en excellence sur la nouvelle. Quant au fond de cette lettre, il est le même que celui des Épîtres aux Galates et aux Romains. Elle ne diffère de celles-ci que par la manière dont saint Paul établit cette vérité. Il la prouve aux Romains en leur démontrant l'insuffisance de leur philosophie, qui n'avait servi qu'à les rendre plus coupables au milieu des désordres d'une vie impie et licencieuse ; aux Galates, en leur montrant non-seulement que la loi était insuffisante, mais encore qu'il y avait du danger à regarder comme nécessaires les cérémonies charnelles qu'elle prescrivait; aux Hébreux, en les convainquant de plus de l'insuffisance de l'ancienne alliance et de l'imperfection du sacerdoce lévitique qui lui servait de fondement.

ARTICLE SIXIÈME.

De l'authenticité de l'Épître de saint Paul aux Hébreux.

Dès les premiers siècles de l'Église il y a eu des doutes sur l'authenticité de l'Épître aux Hébreux. Ces doutes se sont perpétués assez généralement parmi les protestants, mais ils ont très-peu gagné parmi les interprètes catholiques modernes. Quant à nous, nous regardons comme incontestable l'origine authentique de cette Épître, et nous espérons montrer la faiblesse de toutes les difficultés que l'on y a opposées.

Difficultés proposées contre l'authenticité de l'Epître aux Hébreux, et Réponses à ces difficultés.

Obj. 1° Pour établir l'authenticité de l'Épître aux Hébreux, on a recours au témoignage de saint Pierre, qu'on prétend avoir adressé ses lettres aux Juifs dispersés et avoir déclaré que saint Paul a écrit à ces mêmes Juifs. Or, premièrement il n'est pas certain que saint Pierre ait écrit aux Juifs, puisque plusieurs auteurs anciens et modernes soutiennent que c'est aux gentils. Secondement, l'Épître aux Hébreux est adressée non pas aux Juifs dispersés, mais aux Juifs de Jérusalem.

Rép. On peut trouver dans ce que nous avons dit jusqu'ici dans ce chapitre de quoi réfuter pleinement cette objection. Nous nous bornerons donc à rappeler au lecteur premièrement que ces *étrangers de la dispersion* auxquels les Épîtres de saint Pierre sont adressées ne peuvent absolument s'entendre que des Juifs; car l'expression ne saurait convenir en aucune manière aux gentils, qui n'étaient en

effet ni étrangers ni dispersés. Nous rappellerons secondement que quoique l'Épître aux Hébreux ait été principalement adressée aux Juifs de Jérusalem, elle regardait cependant tous les Juifs en général, c'était pour l'instruction de toute cette nation qu'elle était écrite. Or, cela suffit pour que saint Pierre, qui écrivait aux Juifs dispersés, ait pu dire que saint Paul leur avait écrit, bien que la lettre de ce dernier ne fût adressée nommément qu'aux Juifs de Jérusalem.

Obj. 2° Pour qu'on pût invoquer avec succès la tradition en faveur de l'authenticité de l'Épître aux Hébreux, il faudrait que cette tradition fût unanime. Or, c'est ce qui n'a pas lieu ici; car d'abord la tradition de l'Église latine ne lui est point favorable, puisque dans les trois premiers siècles aucun père, aucun auteur ecclésiastique ne l'a citée comme de l'apôtre saint Paul. En second lieu, dans les disputes avec les novatiens et les montanistes on ne faisait pas difficulté de l'abandonner; et Tertullien, qui l'allègue contre les catholiques, n'ose point l'attribuer à saint Paul; il lui donne pour auteur saint Barnabé. Troisièmement, l'auteur d'un fragment que l'on trouve dans Muratori, et qui remonte au IIe siècle, va jusqu'à prétendre que cette Épître avait été forgée par un Alexandrin pour favoriser l'hérésie de Marcion. Quatrièmement, ce n'étaient pas seulement quelques particuliers qui rejetaient cette Épître, c'était l'Église en corps, comme le dit assez clairement Eusèbe et surtout saint Jérôme, qui témoigne que même de son temps, c'est-à-dire au IVe siècle, elle n'était pas considérée par l'Église de Rome comme l'ouvrage de saint Paul. Or, comment concevoir que l'Église romaine, la mère des églises, la gardienne fidèle des anciennes traditions, ait pu rejeter un livre inspiré, une Épître du grand Apôtre, qui était mort dans son sein? Cinquièmement enfin, même après la décision du quatrième concile de Carthage et la lettre d'Innocent Ier à saint Exupère, on continua de douter de l'authenticité de cette Épître, comme on peut s'en convaincre par le commentaire de Primasius et les écrits de saint Isidore de Séville. D'un autre côté, quoique l'Église orientale lui soit bien plus favorable, cependant il paraît par Eusèbe que quelques-uns en doutaient, et s'appuyaient sur l'autorité de l'Église de Rome. Et effectivement, saint Irénée, au IIe siècle, et saint Hippolyte, au IIIe, rejetaient, au rapport de Photius, cette même lettre comme n'étant pas authentique. Or, ces deux auteurs, qui sont Grecs, infirment beaucoup le témoignage de saint Jérôme, qui assure dans sa lettre à Dardanus, qu'il n'est pas un seul auteur grec qui n'ait attribué à saint Paul l'Épître aux Hébreux.

Rép. Cette objection est plus spécieuse que solide; nous espérons le montrer. Et d'abord, nous maintenons que la tradition de l'Église d'Orient est unanime. En effet, quelques particuliers qui, sachant

que l'autorité de cette Épître était contestée dans l'Église latine, faisaient difficulté de l'admettre, ne peuvent détruire cette unanimité. Ajoutons qu'il n'est nullement certain que saint Irénée l'ait rejetée, puisque Eusèbe nous apprend qu'il la citait dans un ouvrage qui est perdu. A la vérité, nous ne la trouvons pas alléguée dans les ouvrages qui nous restent de ce père; et c'est vraisemblablement sur ce silence que Photius s'est appuyé pour dire qu'il ne l'admettait pas. Mais on peut expliquer ce silence en disant, ou qu'il n'a pas eu occasion de la citer, ou qu'il n'a pas jugé à propos d'en faire usage, à cause de l'abus qu'en faisaient les hérétiques, ou bien du peu d'autorité qu'elle avait dans l'Église occidentale. Quant à saint Hippolyte, quoiqu'il ait écrit en grec, il est vraisemblable qu'il vivait dans l'Église latine; il y a des auteurs qui le font évêque de Porto en Italie. Ainsi, son témoignage ne peut nuire à l'unanimité de l'Église grecque, et n'infirme point l'assertion de saint Jérôme. Mais la tradition de l'Église orientale n'est pas seulement unanime, elle est encore très-ancienne. Nous la trouvons dans Origène, Clément d'Alexandrie, et même dans Pantène, écrivain du IIe siècle. Origène dit que ce n'est pas sans raison que les anciens nous ont transmis cette Épître comme étant de l'apôtre saint Paul. Or, quels peuvent être les anciens par rapport à un écrivain du IIe siècle ou du commencement du IIIe, sinon les saints docteurs des temps apostoliques? Il faut bien remarquer que les savants pères grecs n'ignoraient aucun des arguments qu'objectent nos critiques modernes; ils ont remarqué aussi bien que nous la différence du style, mais ils ont pensé avec raison que ce n'était pas un motif suffisant pour nier que l'Épître fût l'œuvre de saint Paul. Dans l'Église latine, nous l'avouons, la tradition a été obscurcie au commencement. Cependant saint Clément pape a connu l'Épître, et l'a citée dans sa lettre aux Corinthiens; mais comme il n'ajoute pas de nom d'auteur, son autorité n'a pu décider ce point dans l'Église latine. Saint Irénée l'a pareillement alléguée dans un ouvrage qui s'est perdu. Mais comme les montanistes en abusaient pour établir leurs erreurs, on commença à en faire moins d'usage; bientôt après on nia qu'elle fût de saint Paul, vraisemblablement parce qu'elle ne porte pas son nom comme toutes les autres Épîtres, et on l'attribua à quelques-uns de ses disciples, comme à saint Barnabé. Voilà pourquoi Tertullien objecte que, même dans ce cas, elle ne laisse pas d'avoir une autorité considérable. Les novatiens, qui parurent après, s'appuyèrent principalement sur cette Épître, et contribuèrent à obscurcir parmi les catholiques son authenticité. Mais ce qu'il y a de très-remarquable, c'est que les Latins, qui la rejetaient, n'alléguaient aucune autorité et aucune tradition contraire pour justifier ce refus. Ils ne combattaient point la tradition de l'Église orientale, qu'ils ne

connaissaient pas, ou à laquelle ils ne faisaient pas assez d'attention. Leurs arguments étaient tirés de l'Épître elle-même, de ce qu'elle était anonyme, de ce que le style en était différent, de ce qu'elle n'était qu'une traduction qui avait pu être altérée, de ce qu'elle contenait des passages qui favorisaient l'erreur. On conçoit sans peine que ces raisons étaient capables d'ébranler l'Église latine, dans laquelle la tradition en faveur de l'authenticité de cette Épître était moins bien établie ; mais elles ne faisaient aucune impression sur l'Église orientale, qui possédait une tradition claire, ancienne et non interrompue. Au reste, les Latins ne demeurèrent pas longtemps dans ce doute ; bientôt on connut l'unanimité et l'ancienneté de la tradition des églises d'Orient, et ce grand témoignage entraîna tous les esprits. Saint Ambroise, saint Hilaire, saint Augustin, saint Jérôme, les plus savants pères de l'Église latine, ne firent plus difficulté de l'admettre comme une production de saint Paul ; le concile de Carthage, les papes Innocent et Gélase, la mirent solennellement dans le canon des livres sacrés sous le nom du grand Apôtre ; et depuis, il n'y a eu que quelques particuliers qui aient douté de son origine authentique. Au surplus, on peut dire de l'authenticité des écrits sacrés ce que nous avons dit plus haut (pages 63, 64) de leur inspiration : *La tradition* de l'Église par rapport à l'origine authentique de certains livres peut très-bien s'obscurcir dans quelques églises même considérables, sans perdre pour cela les titres de son authenticité ; car, pour qu'elle puisse les conserver, il suffit que la tradition vive et se perpétue elle-même dans l'Église universelle d'une manière suffisante à la faire reconnaître. Or, c'est ce qui est arrivé par rapport à l'Épître aux Hébreux, comme on vient de le voir.

Obj. 3° Les caractères intrinsèques de l'Épître aux Hébreux s'opposent formellement à son authenticité. 1° D'abord cette Épître est un ouvrage anonyme ; l'Apôtre ne s'y nomme pas, ce qui est contraire à la coutume observée dans ses autres Épîtres. 2° Le style diffère essentiellement de toutes les lettres reconnues pour être de saint Paul, car elle est chargée d'ornements et de tours oratoires que le grand Apôtre fait profession de mépriser. 3° Elle renferme plusieurs passages qui favorisent l'hérésie des novatiens aussi bien que l'arianisme, et qui par conséquent n'ont pu être écrits par saint Paul.

Rép. Ces difficultés sont encore bien peu solides : 1° Quoique saint Paul mette ordinairement son nom en tête de ses Épîtres, ne peut-il donc pas avoir eu quelque motif particulier pour ne pas l'inscrire devant celle qui est adressée aux Hébreux ; et quand nous ne pourrions pas assigner ce motif par l'ignorance des circonstances dans lesquelles se trouvait l'Apôtre lorsqu'il a écrit cette lettre, serions-nous en droit d'en conclure qu'il n'en avait réellement aucun ? Sans prétendre avec

saint Pantène que c'est par humilité que l'Apôtre a voulu en agir ainsi, sans même affirmer avec Clément d'Alexandrie que saint Paul ayant en Palestine beaucoup d'ennemis qui étaient très-prévenus contre son nom, il n'eût pu que les indisposer et les empêcher de profiter des excellentes instructions qu'il leur donne dans cette Épître (1), nous ferons observer que l'Épître aux Hébreux n'étant pas une lettre proprement dite, comme nous l'avons déjà remarqué plus haut (page 559), mais un ouvrage didactique, un traité, il n'y a aucune raison pour que le nom de l'écrivain se trouve en tête. — 2° La difficulté tirée de la diversité du style se trouve bien affaiblie par cette seule considération que le fond des pensées, les images, les allégories, et même plusieurs expressions, sont les mêmes que dans les autres lettres. Quant à la pureté, à l'élévation et aux ornements du langage qui dominent incontestablement dans cette Épître, il faut les attribuer à plusieurs causes : 1° à la nature de l'ouvrage, qui est plutôt un traité et une dissertation en règle qu'une lettre familière; 2° à un plus grand travail de l'Apôtre, qui, voulant convaincre des hommes prévenus contre lui, a donné plus de soin à son style que quand il écrivait familièrement à des chrétiens qu'il avait formés et qui reconnaissaient son autorité. Il est facile de voir que dans chacune de ses Épîtres saint Paul prend un ton assorti aux dispositions de ceux auxquels il s'adresse. Or, ici la même cause a dû lui faire employer un langage plus soigné et plus soutenu. 3° A la nature même du sujet traité dans cette Épître, lequel est d'un bout à l'autre d'une élévation admirable. Que si toutes ces causes ne pouvaient rendre raison de cette diversité, ne serait-il pas conforme aux principes de la critique de dire que saint Luc en a retouché le style, ou que saint Paul lui en a dicté les pensées, qu'il a revêtues ensuite de son style, au lieu de s'inscrire en faux contre la tradition des églises qui la rapporte au grand Apôtre ? Au reste, il est bien étrange que Grotius en particulier n'ait pas craint d'avancer que la supériorité du style de l'Épître aux Hébreux prouve qu'elle n'est pas de saint Paul, lui qui, en parlant de celle aux Éphésiens, affirme qu'*elle surpasse toute éloquence humaine*. C'est la réflexion de Macknight, qui dit en même temps qu'il n'hésite pas à affirmer que les Épîtres aux Éphésiens, aux Colossiens et à Philémon, mais surtout celle aux Éphésiens, peuvent facilement, sous le rapport du sentiment et du langage, supporter la comparaison avec l'Épître aux Hébreux (2). Nous ajouterons nous-même, que les discours rapportés aux chapitres XVII, 21-31 ; XXIV, 10-21 ; XXVI, 1-21 des Actes des Apôtres, et qui sont de saint Paul, ne

(1) Euseb. *Hist. Eccles.* l. VI, c. XIV. — (2) Macknight, *Pref. to the Epistle to the Hebrews*, vol. IV, sect. I, pag. 7.

paraissent nullement inférieurs pour le style à cette Épître. — 3° Les passages que l'on prétend être favorables à quelques anciennes hérésies ne les favorisent réellement pas. Il y a longtemps que les pères en ont donné des explications satisfaisantes. Euloge, évêque d'Alexandrie, les a expliqués très en détail dans un ouvrage dont Photius nous a conservé un extrait. C'est un point dont conviennent les critiques d'aujourd'hui, même les plus hardis, quoique d'ailleurs ils contestent l'authenticité de cette Épître, et qu'ils fassent les objections suivantes.

Obj. 4° L'auteur de cette Épître se met au nombre de ceux qui ont reçu la doctrine de Jésus-Christ de la bouche des témoins oculaires. Or, saint Paul fait profession dans ses lettres de ne l'avoir point reçue par ce canal, mais de la tenir immédiatement de Jésus-Christ. Il ne saurait donc être l'auteur de l'Épître aux Hébreux.

Rép. Wetstein et Lardner ont solidement réfuté cet argument, proposé déjà par Grotius et le Clerc. Nous dirons donc d'après eux : 1° C'est assez la coutume de saint Paul de se mettre du nombre de ceux à qui il parle, quoique cependant ce dont il parle ne lui convienne pas. Lardner en cite plusieurs exemples. 2° L'Apôtre ne s'appuie pas toujours sur sa révélation immédiate pour établir les faits évangéliques, mais sur le témoignage des apôtres et des disciples. Nous en avons une preuve manifeste dans le discours qu'il prononça à Antioche de Pisidie (Act. XIII, 30). 3° Quoique saint Paul eût été instruit immédiatement par Jésus-Christ, cependant il n'avait pas vécu dans sa compagnie, et il n'avait pas non plus été témoin de ses miracles. Il les avait appris par le témoignage des apôtres ; ainsi ce qu'il dit est véritable. Il est vrai qu'il n'insiste pas ici sur cette révélation immédiate de Jésus-Christ, comme il le fait dans l'Épître aux Galates ; mais il s'agissait pour lors de prouver qu'il était apôtre de Jésus-Christ comme les autres apôtres ; au lieu que dans l'Épître aux Hébreux, bien loin de vouloir prouver son apostolat, il a pour but de le cacher.

Obj. 5° L'auteur de cette Épître suppose évidemment que les premiers docteurs du christianisme étaient déjà morts, car il dit expressément (XIII, 7) : « Souvenez-vous de vos conducteurs qui vous ont prêché la parole de Dieu ; et considérant quelle a été la fin de leur vie, imitez leur foi. » Or, les premiers docteurs de l'Évangile vivant encore au temps de saint Paul, cet apôtre n'a pas pu tracer ces lignes.

Rép. Il n'est pas nécessaire de dire que tous les premiers docteurs du christianisme étaient déjà morts au temps où cette Épître a été écrite, autrement il faudrait en placer la composition après la destruction de Jérusalem, puisque saint Jean a survécu à cette destruction. Ainsi, il suffit pour vérifier les paroles objectées que quelques-uns des docteurs de l'Évangile fussent déjà morts. Or, c'est ce qui avait lieu au temps où saint Paul a écrit cette Épître ; non-seulement saint

Étienne, saint Jacques, mais encore plusieurs autres disciples du Seigneur, étaient morts entre les années 63 et 65, époque à laquelle l'Apôtre a dû écrire sa lettre.

Obj. 6° Si saint Paul avait composé l'Épître aux Hébreux, il n'aurait pas manqué d'y parler de lui-même, de ses liens, de ses travaux; il n'aurait pu passer sous silence, comme peu importants, la pénitence, la foi en Jésus-Christ, la résurrection des morts, le jugement dernier, qu'il traite dans ses Épîtres comme des points fondamentaux. Or, l'auteur de cette Épître garde sur toutes ces choses le silence le plus absolu.

Rép. La raison pour laquelle saint Paul ne parle ni de lui-même ni de ses travaux, c'est sans doute parce qu'il n'a pas cru devoir le faire. Lorsqu'on examine en effet l'idée générale et dominante de son Épître, on ne voit pas trop pourquoi il aurait parlé de sa personne et de ses travaux. Quant à la pénitence, à la résurrection et au jugement, s'il n'en dit rien, ce n'est évidemment point parce qu'il les regardait comme des choses de peu d'importance, mais c'est que son but n'était pas, comme il le dit lui-même, de traiter ces articles élémentaires qu'ils connaissaient assez, mais de leur enseigner les mystères sublimes du sacerdoce de Jésus-Christ.

SCHOLIE.

Il faut remarquer que le sentiment qui attribue à saint Paul l'Épître aux Hébreux, quoique certain, ne forme pourtant pas un dogme de la foi catholique. Plusieurs théologiens ont pensé au contraire qu'on ne saurait refuser au grand Apôtre la composition de cette Épître sans encourir la note d'hérésie; mais nous croyons avec Melchior Canus et Estius, que leur opinion n'est nullement fondée, tout en accordant cependant qu'il y aurait de la témérité à nier que saint Paul en soit réellement l'auteur. Voici nos motifs : 1° L'Église, en déclarant sacrées et canoniques les quatorze Épîtres de saint Paul, n'a pas prétendu décider par là même qu'elles aient été toutes composées par cet Apôtre; car il en est de l'authenticité de ces Épîtres comme de celle des Psaumes. Or, en déclarant canoniques les cent cinquante Psaumes de David, l'Église n'a pas eu l'intention de déclarer qu'ils avaient tous été composés par le saint roi, puisque aujourd'hui même tous les critiques, comme nous l'avons déjà remarqué plus haut (page 436), soutiennent, sans être taxés d'hérésie, que plusieurs Psaumes ne sont pas du prophète royal. — 2° Les conciles de Carthage et de Laodicée avaient, au temps de saint Jérôme et de saint Augustin, déclaré canoniques les quatorze Épîtres de saint Paul (1). Cependant ces deux pères nous assurent que plusieurs personnes doutaient néanmoins que l'Épître

(1) Hieron. *in Matth.* XVI, *et alibi passim.* August. *De civitat.* l. XVI, c. XXII.

aux Hébreux fût l'ouvrage du grand Apôtre. C'est ce qui a fait conclure avec raison à Estius, que la définition de ces conciles n'avait pas précisément pour but de forcer à attribuer ces Épîtres à saint Paul. — 3° Aucun concile n'a décidé positivement que l'Épître aux Hébreux a été composée par saint Paul ; mais ils l'ont simplement affirmé à l'occasion de sa canonicité, sur laquelle tombe directement leur décision. Or, il est constant, dit Estius, que tout ce qui est dit par occasion dans les conciles n'a pas la même autorité que ce qui est expressément décidé (1). Ainsi, on peut à la rigueur ne pas attribuer à saint Paul l'Épître aux Hébreux sans être pour cela coupable d'hérésie. Toutefois, bien qu'il ne soit pas absolument de foi que saint Paul ait composé cette Épître, puisque la décision des conciles ne tombe pas expressément sur ce point, il y a certainement une grande témérité à s'écarter de la croyance commune de l'Église. De là vient que la faculté de théologie de Paris a censuré comme arrogantes et schismatiques deux propositions d'Érasme, dans lesquelles ce critique dit qu'on a toujours douté de l'auteur de l'Épître aux Hébreux, et que, pour sa part, il en doute lui-même encore.

HUITIÈME SECTION.

INTRODUCTION PARTICULIÈRE AUX ÉPITRES CATHOLIQUES.

Observations préliminaires.

On appelle *catholiques* ou *canoniques* les sept Épîtres qui dans nos Bibles viennent immédiatement après celles de saint Paul. Ces sept Épîtres sont, celle de saint Jacques, les deux saint de Pierre, les trois de saint Jean, et celle de saint Jude. La dénomination de *catholiques*, c'est-à-dire universelles, vient de ce qu'elles contiennent des choses communes à toutes les églises. De là les Orientaux appellent le livre qui contient ces Épîtres *Catholicon* ou *Catholique*, et quand ils en citent quelques-unes, celles de saint Pierre, par exemple, ils disent, *saint Pierre dans le Catholicon.* Quant au nom de *canoniques*, qui était généralement en usage parmi les plus anciens pères, et que portent encore ces Épîtres, les uns veulent qu'il leur ait été donné parce qu'elles contiennent des règles ou canons importants pour les mœurs et les instructions sur les matières de la foi ; d'autres pensent, et avec plus de raison, peut-être, qu'elles sont ainsi appelées parce qu'elles font partie du canon ou catalogue des livres sacrés. — Les Grecs arran-

(1) « Multa dicuntur in conciliis, ex occasione, quæ non parem cum eis quæ decernuntur habent auctoritatem (Estius *in Paulum*).

geaient les sept Épîtres catholiques dans l'ordre où nous les trouvons aujourd'hui dans nos Bibles, comme on peut le voir dans les pères et dans les manuscrits grecs ; mais les Latins leur donnaient un autre ordre ; du moins saint Augustin met en première ligne les deux de saint Pierre. Au reste, ni les Grecs ni les Latins n'ont été bien constants à suivre toujours le même arrangement. — Le but général des Épîtres catholiques, est, selon saint Augustin, de réfuter les hérésies naissantes de Simon le Magicien, celles des nicolaïtes, des ébionites et autres hérétiques, qui abusant de la liberté évangélique et prenant à contre-sens les paroles de saint Paul, enseignaient que la foi sans les œuvres suffisait pour le salut, et introduisaient ainsi une morale très-corrompue (1).

CHAPITRE PREMIER.

DE L'ÉPÎTRE CATHOLIQUE DE SAINT JACQUES.

ARTICLE PREMIER.

De l'histoire de saint Jacques.

Le Nouveau Testament semble faire mention de trois personnages du nom de Jacques ; le premier est Jacques dit le Majeur, fils de Zébédée et frère de saint Jean l'Évangéliste (Matth. IV, 21), qui fut décapité par l'ordre d'Hérode Agrippa (Act. XII, 2) ; le second est Jacques, surnommé le Mineur et fils d'Alphée ou Cléophas (Matth. X, 3 ; Joan. XIX, 25 ; Marc. XV, 40) ; le troisième est Jacques, frère de Jésus-Christ (Matth. XIII, 55). Mais il est très-probable que Jacques le Mineur et Jacques frère (c'est-à-dire proche parent) de Jésus-Christ, ne sont qu'un même homme. Or, Jacques le Mineur fut favorisé d'une apparition de Jésus-Christ, qui se montra à lui après sa résurrection (1 Cor. XV, 7). L'Évangile ne parle point de cette apparition, que saint Paul mentionne, mais les pères nous apprennent que suivant l'ancienne tradition, le Sauveur apparut à saint Jacques le Mineur, évêque de Jérusalem. Lorsque saint Paul vint à Jérusalem, il y fut présenté à saint Jacques (Galat. I, 19 ; Act. IX, 27) par saint Barnabé, et fit union et société avec lui (Galat. II, 9). Pierre étant sorti miraculeusement de prison, ordonna que l'on en portât la nouvelle à saint Jacques (Act. XII, 17). Quelques années après, dans le concile qui fut tenu à Jérusalem, saint Jacques donna son avis le dernier, comme étant l'évêque de la ville (Act. XV). Ananus, fils du grand prêtre Anne dont il est parlé dans l'Évangile, ayant résolu de faire mourir le saint apôtre,

(1) August. *De fide et operib.* c. XIV.

choisit le moment où Festus, gouverneur de la Judée, étant mort, et Albin son successeur n'étant pas encore arrivé, la province se trouvait sans gouverneur. Dans cet intervalle, en effet, il assembla le conseil des Juifs et fit comparaître saint Jacques avec d'autres personnes. Là, il l'accusa d'avoir violé la loi, et il voulut l'obliger à nier publiquement que Jésus-Christ fût le fils de Dieu. Mais le saint apôtre s'y étant refusé, il le fit précipiter du haut du temple. Comme après sa chute il lui restait encore un souffle de vie, un foulon acheva de le tuer d'un coup de levier qu'il lui déchargea sur la tête. Joseph, à qui nous devons la plupart de ces détails, dit que les plus sages des Juifs désapprouvèrent le meurtre, et qu'ils en firent des plaintes à Agrippa et à Albin, le nouveau gouverneur de la Judée. Saint Jacques fut enterré auprès du temple, au lieu même où il avait été martyrisé (1).

ARTICLE DEUXIÈME.

Des personnes auxquelles fut adressée l'Épître de saint Jacques.

L'auteur de cette Épître commence par ces mots : « Jacques, serviteur de Dieu *et du Seigneur* Jésus-Christ, aux douze tribus qui sont dispersées, salut. » Il est clair qu'il adresse cette Épître non aux païens qui avaient embrassé le christianisme, mais aux Juifs qui vivaient hors de la Palestine. Mais ici se présente tout naturellement la question de savoir si par ces Juifs dispersés il faut entendre des Juifs qui n'étaient pas encore convertis, ou bien des Juifs devenus chrétiens. Pour nous, nous adoptons le sentiment des interprètes qui pensent que l'auteur de l'Épître désigne ces derniers. D'abord parce que l'opinion contraire n'est appuyée que sur de très-faibles raisons; et en second lieu parce que tout ce qui est dit dans cette Épître peut absolument convenir à des Juifs convertis.

ARTICLE TROISIÈME.

Du temps et du lieu où fut composée l'Épître de saint Jacques.

1. Il est assez difficile de déterminer au juste l'époque de la composition de l'Épître de saint Jacques. J. D. Michaëlis regarde comme probable qu'elle a été écrite longtemps avant l'Épître de saint Paul aux Romains, et même avant que saint Paul eût prêché l'Évangile aux gentils convertis (2). La plupart des commentateurs supposent qu'elle ne fut composée qu'après les Épîtres de saint Paul, vers l'an 61 ou 62. Hug pense aussi que l'Épître de saint Jacques n'a été écrite qu'assez longtemps après celles de saint Paul ; mais d'après son système chro-

(1) Voy. Joseph. *Antiq.* l. xx, c. viii. Euseb. *Hist. Eccl.* l. ii, c. xxiii. Hieron. *in Catalog.* — (2) J. D. Michaëlis, *Introd. au N. T.* t. iv, p. 300, 301.

nologique des Actes des Apôtres, c'est au commencement de l'an 65, qui correspond à la dixième année du règne de Néron. Il faut remarquer que tous les interprètes et les critiques qui donnent cette date récente supposent que l'auteur est saint Jacques le Mineur. Mais indépendamment de cela, il n'est pas difficile de prouver que l'Épître qui nous occupe en ce moment est postérieure à celle de saint Paul. Car incontestablement saint Jacques fait des allusions à une foule de passages contenus dans ces dernières (1).

2. Quant au lieu où a été composée cette Épître, il paraît certain que ce fut à Jérusalem, où saint Jacques était évêque, et d'où on ne voit pas qu'il se soit jamais absenté. D'ailleurs il ne faut pas oublier que les familles juives répandues dans tout l'Orient étaient divisées, comme nous l'apprend le Talmud, en plusieurs *dispersions* ou *nations*, dont chacune avait sa capitale qui relevait de Jérusalem, centre de cette organisation et point de ralliement des hellénistes comme des Hébreux. Or il est probable que les premières églises, qui étaient formées de Juifs convertis, suivirent la même organisation ; ce qui porte à croire que l'Épître de saint Jacques fut envoyée de Jérusalem.

ARTICLE QUATRIÈME.

De l'occasion et du sujet de l'Epître de saint Jacques.

1. Il paraît très-probable que ce qui donna lieu à cette Épître furent les persécutions que les Juifs exerçaient depuis le martyre de saint Étienne contre ceux des leurs qui s'étaient convertis, et l'abus que faisaient les docteurs de la doctrine de saint Paul sur la foi pour détruire la nécessité des œuvres morales.

2. Saint Jacques voulant prémunir les Juifs convertis, dispersés dans la Palestine et dans d'autres pays, contre les dangers de l'apostasie, et les préserver de la doctrine pernicieuse des faux docteurs, leur donne les instructions les plus propres à cette double fin. Ainsi il leur parle de la patience dont les chrétiens doivent s'armer dans les tentations et dans les périls auxquels ils sont exposés (I). Il réprouve cette acception des personnes, par laquelle certains chrétiens dans les assemblées religieuses donnaient la préférence aux riches sur leurs frères pauvres, et il leur apprend que c'est par les bonnes œuvres extérieures qu'un chrétien doit manifester sa foi (II). Après avoir dit qu'il faut mettre un frein à sa langue, que l'intempérance de paroles cause souvent les plus grands maux, il fait voir en quoi consiste la véritable sagesse (III). Puis il indique aux Juifs convertis quelle est la source de leurs discordes ; il les exhorte à l'humilité, à fuir les jugements té-

(1) Voy. notre *Introd. hist. et crit.* t. VI, p. 239, 240.

méraires, etc. (IV). Il leur parle ensuite des misères qui doivent fondre sur les riches et sur les avares; de la patience, du soin à éviter les serments, de l'*extrême-onction des malades*, de la confession des péchés, de l'efficacité de la prière du juste, et des mérites de ceux qui convertissent les pécheurs (V).

ARTICLE CINQUIÈME.

De l'auteur de l'Epître attribuée à saint Jacques.

Celui qui a composé cette Épître se donne lui-même (I, 1) le nom de Jacques et la qualité de serviteur de DIEU et de notre Seigneur JÉSUS-CHRIST. Mais comme il y a eu deux Jacques apôtres, l'un, fils de Zébédée, qu'on appelle Jacques le Majeur, et l'autre, fils d'Alphée, qu'on appelle Jacques le Mineur, et que, de plus, quelques auteurs en admettent même un troisième, en distinguant Jacques le Mineur de Jacques le Juste, évêque de Jérusalem et frère de notre Seigneur, il s'agit de déterminer auquel des trois on doit attribuer l'Épître.

D'abord, ce ne peut être saint Jacques le Majeur, car cette Épître a été écrite dans un temps où l'Évangile avait déjà fait de grands progrès dans le monde, puisqu'elle est adressée aux *Juifs convertis de tout l'univers* (I, 1). De plus, cette lettre, comme l'a judicieusement remarqué saint Augustin, est un correctif à celles de l'apôtre saint Paul, et une réfutation des hérétiques, qui abusaient de ce que cet apôtre avait écrit aux Romains, aux Galates et aux Hébreux, sur la justification par la foi, indépendamment des œuvres (1). Or, saint Jacques le Majeur était mort avant que l'Évangile eût eu le temps de se répandre, et avant que saint Paul eût écrit les Épîtres dont ces hérétiques abusaient, puisqu'il fut décapité par Hérode Agrippa, dix ans seulement après l'ascension du Sauveur. Ajoutons que jamais aucun père de l'Église ne l'a attribuée à saint Jacques le Majeur; mais que tous l'ont rapportée, ou à saint Jacques le Mineur, ou à saint Jacques frère de notre Seigneur et évêque de Jérusalem.

Quelques pères de l'Église, suivis de plusieurs modernes, ont à la vérité distingué ces deux derniers; et si leur opinion était fondée, il serait nécessaire d'examiner auquel des deux on doit attribuer cette Épître; mais nous regardons comme certain qu'ils ne font qu'une seule et même personne sous des qualifications différentes (2).

SCHOLIE.

Nous avons déjà fait observer plusieurs fois dans le courant de cette Introduction que le mot *frère*, surtout dans le langage de la

(1) Aug. *De fide et operib.* c. XIV. — (2) Voy. les raisons sur lesquelles nous appuyons ce sentiment, dans notre *Introd. hist. et crit.* etc. t. VI, p. 243 et suiv.

Bible, prenait souvent une acception assez étendue. Ainsi, lorsque saint Jacques est appelé frère du Seigneur, il ne faut pas croire qu'il fût fils de Joseph et de Marie, qui après la naissance du Sauveur auraient usé du mariage; car c'est une erreur de Helvidius et de Vigilance, contre laquelle toute l'Église se souleva au v[e] siècle. Il ne faut pas s'imaginer non plus qu'il fût fils de Joseph par une femme qu'il aurait épousée avant son mariage avec la sainte Vierge, comme quelques anciens l'ont prétendu ; vu que l'Évangile fait foi que Marie Cléophas, mère de Jacques, vivait au temps de la passion du Sauveur; d'où il résulte que si saint Jacques porte le nom de frère ou proche parent de Jésus-Christ, c'est uniquement parce que cette Marie Cléophas était ou sœur de la sainte Vierge ou sa cousine germaine.

COROLLAIRE.

De ce que nous venons de dire dans cet article, le lecteur peut aisément conclure que dans le cas même où l'Épître qui porte le nom de saint Jacques ne serait réellement pas l'ouvrage de cet apôtre, elle remonterait cependant aux temps apostoliques, puisque d'un côté tous ses caractères intrinsèques sont en harmonie parfaite avec cette époque, et que de l'autre saint Clément pape, entre plusieurs imitations de cette Épître, prend, comme saint Jacques, les exemples d'Abraham et de Rahab pour en tirer les mêmes conséquences; et saint Irénée, tout en citant l'exemple d'Abraham d'après saint Paul, fait entrer dans sa citation les mots que saint Jacques emploie à ce sujet. Enfin l'Église d'Orient l'a toujours regardée comme authentique, puisque les pères syriens l'ont fréquemment citée, et que de toutes les Épîtres contestées elle est la seule, avec celle aux Hébreux, qui se trouve dans la version syriaque Peschito.

ARTICLE SIXIÈME.

De la divinité de l'Epître de saint Jacques.

Eusèbe et saint Jérôme nous apprennent que quelques anciens, pensant que cette Épître avait été supposée sous le nom de saint Jacques, doutaient par cela même qu'elle fût divinement inspirée (1). Or, tant que ce doute a duré, on ne l'a pas universellement insérée dans le Canon sacré des divines Écritures; ce qui fait qu'elle figure parmi les livres *deutéro-canoniques* du Nouveau Testament. Mais depuis le iv[e] siècle, elle est généralement regardée comme un écrit divin; et il n'y a guère que Luther qui, dans ces derniers temps, ait osé en contester l'autorité. La proposition suivante prouvera, nous l'espérons, que ce n'est pas sans motif que l'Église tient pour un des dogmes de sa foi, que cette Épître est une œuvre divine.

(1) Euseb. *Hist. Eccl.* l. II, c. XXIII. Hieron *in Catalogo sub voc.* Jacobus.

PROPOSITION.

L'Epître de saint Jacques est un écrit divin.

I. Preuves extrinsèques. Nous avons plus d'une preuve de ce genre à faire valoir en faveur de la divinité de cette Épître. 1° Et d'abord, elle a pour auteur l'apôtre saint Jacques, qui, comme nous l'avons démontré dans les articles précédents, l'a adressée à tous les Juifs dispersés dans les différentes parties du monde. Or, tout le monde convient que les apôtres ont été favorisés du don de l'inspiration divine dans la composition des écrits qu'ils destinaient à l'instruction des fidèles. 2° Cette version se trouve comme faisant partie de l'Écriture sainte dans les plus anciennes versions, notamment dans la version syriaque et dans l'ancienne Italique. 3° Les critiques s'accordent assez généralement à dire que le pape saint Clément a fait, sinon des citations précises, du moins des allusions manifestes à plusieurs passages de l'Épître de saint Jacques, qu'il a allégués comme étant d'une autorité divine. Mais il est indubitable que saint Irénée, Tertullien, Clément d'Alexandrie, Athénagore, saint Cyprien, Origène, saint Ephrem, et la plupart des pères postérieurs, en ont allégué des passages en preuve de ce qu'ils avançaient. 4° Outre ces citations particulières, cette Épître se lit dans tous les catalogues des divines Écritures du Nouveau Testament, que les anciens pères, les écrivains ecclésiastiques, etc., ont laissés. Ainsi elle se trouve dans ceux de saint Athanase, des conciles de Laodicée (1), et du troisième de Carthage, dans celui de saint Grégoire de Nazianze, de même que dans ceux de Rufin, de saint Augustin et du pape Innocent III.

II. Preuves intrinsèques. Quand on lit sans prévention l'Épître de saint Jacques, loin de rien y trouver qui soit indigne d'une œuvre divine, on ne peut s'empêcher de reconnaître presque à chaque phrase que son auteur n'a pu par ses seules lumières naturelles, et sans le secours surnaturel de l'Esprit saint, écrire des choses aussi admirables. Les protestants eux-mêmes, quoiqu'ils donnent un sens erroné à plusieurs passages qui condamnent leurs doctrines, avouent que cette Épître porte visiblement empreint un cachet de divinité. Écoutons entre autres Michaëlis : « Les critiques postérieurs, dit-il, qui ont fait des objections contre cette Épître, et qui ont pensé qu'elle ne méritait pas une place dans le Canon sacré, n'ont fondé leurs objections que sur son contenu. Or, c'est une très-mauvaise manière de décider si un livre est canonique; car, lorsque nous avons une révélation divine,

(1) C'est dans son canon LX que le concile de Laodicée fait mention de l'Épître de saint Jacques. Nous ne prétendons pas que ce canon soit authentique ; nos adversaires s'en servant ailleurs contre les livres deutéro-canoniques, il nous est permis de l'invoquer pour en tirer un argument *ad hominem*.

nous devons croire et faire ce qu'elle contient, et ne pas en effacer quelque partie, seulement parce qu'elle nous déplaît. Mais je ne vois aucun motif pour que l'Épître de saint Jacques déplaise; et, selon moi, tout ce qu'elle contient est très-raisonnable et bien digne d'un apôtre. La seule difficulté est de prouver qu'un apôtre en soit l'auteur. On ne peut, sans doute, faire sérieusement l'objection qu'elle est plus morale que dogmatique; et on pourrait aussi bien appliquer au discours sur la montagne l'épithète que Luther a si injustement donnée à cette Épître (1). »

III. Preuve indirecte. D'après les preuves directes, soit extrinsèques, soit intrinsèques, que nous venons de fournir, nous avons droit sans doute de raisonner ainsi : On doit regarder cette Épître comme divine, si toutes les raisons qui pourraient paraître la dépouiller de ce titre ne sont absolument d'aucune valeur. Or, c'est ce qu'il est facile de démontrer. En effet, les adversaires, tant anciens que modernes, de la divinité de cette Épître, se fondent uniquement sur ce que, 1° il n'est pas certain que saint Jacques soit l'auteur de cette Épître ; ce peut être un autre Jacques, évêque de Jérusalem, qui n'a point une autorité suffisante pour donner à son livre le caractère auguste de la divinité; 2° si cette Épître était d'un apôtre, l'auteur en aurait pris le nom ; 3° elle contredit évidemment la doctrine de saint Paul sur l'inutilité des œuvres ; 4° cette Épître n'établit aucun dogme, et la formule de salutation qui s'y trouve est toute profane; 5° la tradition a varié à son sujet; son inspiration a été regardée comme douteuse dans les premiers siècles. — Or, ces difficultés sont peu solides. 1° Et d'abord, il est certain que Jacques l'apôtre en est l'auteur, comme nous venons de le démontrer à l'article précédent; et quand même on pourrait le contester, il serait au moins constant qu'elle aurait été composée par Jacques, évêque de Jérusalem, qui avait vécu dans la société des apôtres, qui parla au concile de Jérusalem, qui était si considéré par les apôtres eux-mêmes, que saint Paul l'appelle, avec saint Pierre, une des colonnes de l'Église, et lui donne même la qualité d'apôtre. Or, un personnage d'une telle autorité, en supposant qu'il n'eût pas été du nombre des douze apôtres, pouvait être inspiré pour composer cette Épître; et si on accorde l'inspiration à saint Marc et à saint Luc, quoiqu'ils ne fussent point apôtres, on ne voit pas sur quel fondement on la refuserait à saint Jacques, lors même qu'on parviendrait à prouver qu'il ne l'était pas. 2° Si parce que l'auteur de cette Épître ne prend pas le nom d'apôtre, il était permis d'en conclure qu'il ne l'était réellement pas, on serait aussi fondé à conclure que la première Épître de saint Jean n'est pas d'un apôtre, puisqu'il n'en prend pas

(1) J. D. Michaëlis, *Introd. au N. T.* t. IV, p. 308, 309.

le titre. Or, néanmoins toute l'antiquité et les auteurs eux-mêmes que nous réfutons, l'admettent comme de saint Jean. 3° Il est faux que cette Épître contredise la doctrine de saint Paul sur l'insuffisance des œuvres légales pour le salut. Saint Jacques ne parle que des œuvres de l'homme justifié ; tandis que saint Paul parle évidemment des œuvres de celui qui ne l'est pas, et qui prétend par ces œuvres purement naturelles arriver à la justification ; et Luther, en rejetant cette Épître, qu'il appelle une Épître de paille (*straminea*), prouve par là même qu'il est hérétique, puisqu'il ne peut soutenir sa doctrine sur l'inutilité des œuvres qu'en rejetant la parole de Dieu qui le condamne. D'ailleurs, pour qu'il y eût contradiction entre ces deux apôtres, il faudrait que l'un et l'autre parlassent de la même foi et des mêmes œuvres. Or, cela n'est certainement pas. Saint Paul entend par la foi, la foi dans les promesses divines, et par les œuvres, les œuvres de la loi ; tandis que saint Jacques entend par la foi, la foi dans les dogmes de la religion chrétienne, et par les œuvres, celles qui sont prescrites par l'Évangile. Donc il n'y a pas de contradiction. Mais, réplique-t-on, pourquoi saint Jacques paraît-il combattre les arguments de saint Paul, et tire-t-il des mêmes passages de l'Ancien Testament des conséquences opposées ? D'abord, saint Jacques ne combat point la vraie doctrine de saint Paul, mais seulement le sens erroné que lui donnaient les Juifs auxquels il écrivait, sens qui allait à détruire la morale du christianisme ; et s'il tire des mêmes passages des conclusions différentes, c'est qu'effectivement ces passages, considérés sous différents rapports, peuvent donner lieu à des conséquences opposées. 4° Quant à ce que les luthériens disent que cette Épître n'établit aucun dogme, c'est également faux ; elle établit celui de la nécessité des œuvres, qu'ils rejettent, ainsi que le sacrement de l'extrême-onction. Et quand cela serait vrai, ils n'auraient pas le droit de la rejeter, puisqu'ils admettent que l'Épître à Philémon est divine quoiqu'elle n'en établisse aucun. La formule de salutation employée dans cette Épître n'est point profane, puisque nous trouvons que le concile de Jérusalem, auquel assistèrent les apôtres, et qui fut incontestablement dirigé par l'Esprit saint, ne dit point : *Salutem in* Deo *Patre Domino nostro* Jesu Christo, qu'on prétend être la seule salutation apostolique, mais simplement *salutem*. 5° Le doute de quelques particuliers n'empêche point que la tradition n'ait été moralement unanime. Ce doute, uniquement fondé sur l'incertitude où l'on était si elle avait été composée par un apôtre, parce qu'elle avait été rarement citée par les anciens, ou qu'elle paraissait combattre la doctrine de saint Paul sur l'inutilité des œuvres légales, a bientôt été dissipé par le témoignage constant de la tradition mieux connue, et par le consentement unanime des églises. Eusèbe, qui ne paraît pas très-favorable à l'inspiration de cette

Épître, reconnaît néanmoins qu'elle était reçue, comme celle de saint Jude, par un grand nombre d'églises (1), et saint Jérôme, qui nous apprend qu'on assurait qu'elle n'était pas de saint Jacques apôtre, mais d'un autre qui en avait pris le nom, avoue néanmoins que par la suite des temps elle avait obtenu autorité dans l'Église (2).

CHAPITRE DEUXIÈME.

DES ÉPÎTRES CATHOLIQUES DE SAINT PIERRE.

ARTICLE PREMIER.

De l'histoire de saint Pierre.

Pierre, auparavant appelé Simon, né à Bethsaïde, bourg de la Galilée (Joan. I, 44), était fils de Jonas ou Jean (vers. 42) et frère de saint André, apôtre (vers. 40); il fut un des premiers disciples choisis par Jésus-Christ (Matth. IV, 18-20). André son frère l'ayant amené au Seigneur, ce divin Sauveur changea son nom de Simon en celui de Céphas, qui en syriaque signifie *Pierre* (Joan. I, 42). Il se distingua par un zèle ardent, et par un amour sans bornes pour le Sauveur (Matth. XIV, 28-29; XXVI, 51 ; Joan. XXI, 7), aussi Jésus-Christ le nomma-t-il prince des apôtres et chef de l'Église (Matth. XVI, 15-19). Saint Pierre fonda l'église d'Antioche, prêcha la foi dans le Pont, la Galilée, la Cappadoce, l'Asie et la Bithynie, comme le prouve sa première Épître (I, 1-2), et comme le rapportent saint Jérôme et Eusèbe (3). Au témoignage de ces auteurs et de quelques autres (4), il vint à Rome, où il établit son siége pontifical, et où, l'an 66 de l'ère vulgaire, il fut crucifié la tête en bas. Pour connaître plus en détail les travaux du prince des apôtres, son zèle, ses miracles, et tout ce qu'il a fait pour la cause de la foi, il faut lire les chapitres I, II, III, IV, V, VIII, IX, X, XI, XII et XIV des Actes des Apôtres. —Nous avons sous le nom de saint Pierre deux Épîtres différentes dont nous allons nous occuper dans les articles suivants.

ARTICLE DEUXIÈME.

De la première Epître de saint Pierre.

Cette première Épître ayant été de tout temps reconnue pour authentique, est classée parmi les écrits proto-canoniques du Nouveau Testament, bien que la deuxième, comme nous le verrons un peu plus bas, soit mise dans le nombre des deutéro-canoniques.

(1) Euseb. *Hist. Eccl.* l. III, c. XXV. — (2) Hieron. *in Catalog. sub voc.* Jacobus. — (3) Hieron. *in Catolog. sub voc.* Petrus. Euseb. *Hist. Eccl.* l. III, c. I. — (4) Iren. *Adv. hæres.* l. III, c. I, n. 3. Tertull. *De præscript.* c. XXXVI.

§ I. *Des personnes auxquelles fut adressée la première Épître de saint Pierre.*

Les sentiments des critiques et des interprètes sont très-partagés sur les personnes auxquelles cette lettre fut adressée. Eusèbe et saint Jérôme, suivis d'un grand nombre de modernes, pensent qu'elle fut écrite aux Juifs convertis qui vivaient hors de la Palestine et se trouvaient dispersés dans les provinces du Pont, de la Galatie, de la Cappadoce, de l'Asie et de la Bithynie. Ils fondent leur sentiment, 1° sur l'inscription, qui porte *aux étrangers de la dispersion*, expression qui ne peut convenir qu'aux Juifs dispersés; 2° sur quelques passages qui ne peuvent s'appliquer aux gentils, tels par exemple que le verset 6 du chapitre III, où l'auteur adressant la parole aux femmes, les appelle *filles de Sara*; 3° parce que les endroits qu'on prétend regarder les gentils peuvent absolument s'expliquer des Juifs. D'un autre côté, Procope, Cassiodore et quelques modernes prétendent qu'elle s'adresse aux gentils convertis, et l'unique raison de ces écrivains est qu'il y a dans cette Épître plusieurs passages qui ne sauraient convenir à d'autres qu'à des gentils, tels sont : I, 18; II, 10; IV, 3. — Une troisième opinion est celle de Benson, suivie par J. D. Michaëlis, qui prétend (1) qu'il s'agit des Juifs prosélytes qui avaient été convertis de la gentilité au judaïsme avant de devenir chrétiens. Par cette hypothèse, ce savant accorde tous les passages dont les uns se rapportent aux Juifs et les autres semblent s'adresser à d'anciens gentils. — Enfin Wolf suivi par Pott, prétend que l'Épître est écrite par des chrétiens qui se trouvaient hors de la Palestine, et qui étaient les uns Juifs, les autres païens de naissance; mais qu'elle s'adresse plus particulièrement à des Juifs d'origine convertis à la religion de Jésus-Christ (2). La deuxième et la troisième opinion sont entièrement inadmissibles, vu qu'elles sont en opposition formelle avec le sens naturel du mot *dispersion* (διασπορὰ), qui se trouve dans l'inscription, et qui se dit constamment des Juifs, appelés *dispersés*, parce qu'éloignés de la Palestine leur patrie, ils étaient dispersés au milieu des gentils, tandis que jamais le Nouveau Testament ne donne ce titre aux prosélytes, soit *de la porte*, soit *de justice*. Quant à la quatrième, s'il n'y avait aucun moyen d'entendre des Juifs tous les endroits qu'on prétend regarder les gentils, nous l'adopterions volontiers; mais comme il n'est pas un seul passage qui ne puisse s'appliquer à des chrétiens de naissance juive, sans faire la plus légère violence aux termes du texte sacré, nous suivons sans hésitation le premier sentiment.

(1) J. D. Michaëlis, *Introd. au N. T.* t. IV, p. 318 et suiv. — (2) D. J. Pott, *Epist. Petri prima. Prolegom.* p. 12.

§ II. *Du lieu et du temps où fut composée la première Épître de saint Pierre.*

1. On n'est pas moins partagé de sentiments quand il s'agit de déterminer le lieu où se trouvait le prince des apôtres lorsqu'il a écrit cette lettre. Suivant la première opinion, qui est celle de presque tous les anciens, et qui a été embrassée par la plupart des interprètes catholiques et même par quelques protestants très-habiles, tels que Grotius, Cave, Lardner, etc., l'Épître a été écrite de Rome, et c'est cette ville que saint Pierre désigne par le nom de Babylone, lorsqu'il dit : *L'église qui est dans Babylone et qui est élue comme vous, et mon fils Marc vous saluent* (v, 13). Suivant la seconde opinion, qu'ont adoptée plusieurs protestants et quelques catholiques, tels que Hug, etc., cette Épître a été réellement écrite de Babylone en Assyrie, et il faut entendre à la lettre les paroles de saint Pierre sur la Babylone dont il parle. La troisième, suivie par quelques anciens interprètes, et surtout par les Coptes, est que saint Pierre a écrit de Babylone en Égypte. Enfin la quatrième opinion, qui est soutenue par quelques anciens écrivains syriens, et depuis par Cappelle, Pearson, Spanheim et le père Hardouin, consiste à dire que la ville désignée par saint Pierre sous le nom de Babylone n'est autre que Jérusalem. De ces quatre opinions, les deux premières seulement méritent une attention sérieuse. La deuxième, il faut l'avouer, se recommande par des raisons tant historiques que critiques assez puissantes. Cependant nous n'osons nous départir du sentiment de l'antiquité, qui a toujours entendu par la Babylone dont il s'agit ici, la ville de Rome ; les auteurs coptes ou syriens sont trop modernes et ont trop peu d'autorité pour contrebalancer le consentement de tous les anciens pères. Il est vraisemblable que les Juifs auxquels saint Pierre écrivait, et qu'il avait peut-être convertis, connaissaient le sens de ses paroles, et qu'il n'a pas donné cette signification mystique sans les avoir prévenus et sans être sûr qu'ils l'entendaient. Mais ce qui n'est pas vraisemblable, c'est qu'il ait fondé une église à Babylone ; les monuments ecclésiastiques, qui sont si soigneux de nous parler d'Antioche et de Rome, auraient certainement dit quelque chose de cette ancienne église, qui, à cause de son fondateur, eût dû avoir tant de prééminence sur toutes les autres. De plus, si saint Pierre fût allé à Babylone, c'eût été sans doute pour y convertir des Juifs, puisqu'il était l'apôtre de la circoncision. Or, il n'y en avait point de son temps ; ils l'avaient quittée pour se rendre à Séleucie, où ils avaient été tous exterminés, à l'exception d'un petit nombre qui s'étaient sauvés ailleurs, comme nous l'apprend Joseph. Nous le répétons, le témoignage commun des pères grecs et

latins, joint aux preuves critiques que nous venons de proposer, nous semble préférable à l'opinion des modernes, qui n'a été si vivement soutenue par les protestants que pour combattre l'apostolat de saint Pierre à Rome, quoiqu'il ait été admis par les plus célèbres d'entre eux, Grotius, Usserius, Blondel, Scaliger, Pearson, etc., qui, comme nous l'avons dit plus haut (page 526), ont réfuté leurs coreligionnaires sur ce point.

2. Quant à la date de cette première Épître, elle est encore un sujet de contestation parmi les savants. L'opinion qu'on embrasse sur la question précédente influe beaucoup sur le sentiment qu'on doit adopter par rapport à celle-ci. Ainsi ceux qui prétendent que cette Épître a été écrite de Babylone, et par conséquent avant l'arrivée de saint Pierre à Rome, en placent la composition un peu avant ou un peu après l'an 60. Ceux, au contraire, qui soutiennent qu'elle a été envoyée de Rome, croient qu'elle fut écrite entre les années 63 et 65, toutes les circonstances historiques des voyages apostoliques de saint Pierre prouvant qu'il n'a pu arriver à Rome avant l'année 63. Enfin, en examinant avec soin toutes les circonstances historiques, on se croit autorisé à reporter avec Hug la date de cette Épître vers l'an 10 ou 11 de Néron, c'est-à-dire vers l'an 65 ou 66, environ quatre ans avant la mort de l'apôtre.

§ III. *De l'occasion et du sujet de la première Épître de saint Pierre.*

1. Le contenu de cette Épître prouve clairement, ce semble, que ce furent les persécutions auxquelles les chrétiens étaient alors en butte qui donnèrent lieu à saint Pierre de la composer; puisque, comme nous allons le voir dans ce paragraphe même, elle tend à prémunir les chrétiens contre le danger et la tentation de l'apostasie.

2. Saint Pierre expose aux fidèles les bienfaits que Dieu leur a procurés par la révélation de l'Évangile et des merveilles de la rédemption de Jésus-Christ; ce qui lui fournit un motif puissant de les exhorter à croire en ce divin Sauveur, à s'abstenir des passions charnelles et à être soumis aux puissances. Il expose ensuite les devoirs des femmes envers leurs maris, et ceux des maris envers leurs femmes; ensuite il passe à des devoirs plus généraux, à la charité, à la miséricorde, à l'humilité, au pardon des injures, à la constance dans les persécutions, à être toujours prêts à rendre raison de leur foi, et à s'estimer heureux de souffrir pour la justice, à l'exemple de Jésus-Christ. Il exhorte encore les fidèles à la vigilance, à la prière, à l'hospitalité, etc.; il donne des instructions aux pasteurs de l'Église et aux fidèles qui leur sont soumis. Enfin il termine en saluant tous les chrétiens au nom de saint Marc et de l'église de Babylone.

§ IV. *De l'authenticité et de la divinité de la première Epître de saint Pierre.*

L'authenticité et l'autorité divine de cette Épître se trouvent tellement liées qu'elles ne forment au fond qu'une seule et même question ; car ceux qui ont élevé quelque doute sur la divinité de cet écrit ne l'ont réellement fait que parce qu'ils prétendaient qu'il n'est pas certain que saint Pierre en soit le véritable auteur. On conçoit aisément que nous faisons abstraction ici des rationalistes, qui n'admettent aucune espèce d'inspiration divine. Les anciens qui ont rejeté cette Épître sont les pauliniens, disciples de Paul de Samosate, Théodore de Mopsueste et l'auteur de l'ancien catalogue découvert par Muratori, et dont nous avons déjà parlé (page 470). Dans ces derniers temps, Cludius en a attaqué l'authenticité avec une audace incroyable. Sans la nier aussi ouvertement, Eichhorn ne la détruit pas moins lorsqu'il suppose qu'elle a été composée par un disciple de saint Paul, vraisemblablement saint Marc l'évangéliste, que les anciens écrivains ecclésiastiques appellent le compagnon et l'interprète de saint Pierre, et qui, selon le critique, aurait mis par écrit le fond des discours de saint Pierre, qu'il aurait retenus de mémoire, et avec lesquels il aurait rédigé cette lettre, mais en choisissant lui-même les idées et les expressions. Mais d'abord, quelle peut être l'autorité des pauliniens et celle de Théodore de Mopsueste, lorsqu'elle se trouve balancée par celle de saint Barnabé, de saint Clément pape, de saint Ignace, de Papias, de saint Polycarpe, de saint Irénée, de Clément d'Alexandrie, de Tertullien, d'Origène, et d'une multitude d'autres pères, sans compter Eusèbe, qui nous assure que cette première Épître de saint Pierre était universellement reçue dans toutes les églises? Enfin, de quel poids pourrait être le témoignage de quelques hérétiques contre celui du concile de Laodicée et de tous les canons des deux Églises orientale et occidentale, qui contiennent cette lettre sous le nom de saint Pierre? Quant au catalogue découvert par Muratori, et qu'on attribue à Caïus, prêtre romain, qui vivait sur la fin du IIe siècle, à la vérité il ne cite pas plus cette Épître que celle de saint Jacques et la deuxième de saint Jean; mais cette omission, qui n'est qu'un argument négatif, ne saurait en bonne critique prévaloir contre le témoignage positif de toute l'antiquité. Les arguments de Cludius, qui sont beaucoup plus spécieux que solides, ont été détruits, tant par Augusti que par Bertholdt. De Wette lui-même, ce critique qui pour les motifs les plus légers rejette ordinairement l'authenticité des livres canoniques, après avoir avoué que toute l'antiquité ecclésiastique s'est prononcée en faveur de l'authenticité de notre Épître catho-

lique; que les pères apostoliques l'ont connue et citée, et qu'elle a en sa faveur les témoignages des pères de l'Église les plus imposants (*der wichtigsten Kirchenvæter*), jusqu'à Eusèbe qui la compte parmi les Écritures universellement reconnues pour authentiques, De Wette, disons-nous, ajoute cinq lignes plus bas, qu'après de pareilles autorités, c'est bien s'aventurer (*es ist daher gewagt*) que d'en combattre l'authenticité. Enfin Eichhorn, à la vérité, après avoir montré qu'un certain nombre de passages de cette première Épître de saint Pierre sont contenus presque mot pour mot dans celles de saint Paul, conclut de cette conformité, que la lettre de saint Pierre a été composée par un homme qui ayant entendu pendant longtemps et très-souvent discourir saint Paul sur les matières de la religion, s'était familiarisé non-seulement avec les idées du grand Apôtre, mais aussi avec sa méthode, ses tours et ses expressions; de sorte qu'ayant à traiter des sujets semblables, il ne pouvait écrire que dans le goût et à la manière de saint Paul. Mais cette conclusion est tout à fait arbitraire; et la conformité qui se trouve entre les écrits de ces deux apôtres s'explique bien plus naturellement par la supposition assez généralement admise que saint Pierre a lu les Épîtres de saint Paul; car personne n'ignore que c'est la coutume des auteurs sacrés de faire usage des écrits de leurs devanciers. Nous ajouterons que saint Pierre lui-même témoigne qu'il avait eu les lettres de saint Paul sous les yeux, puisqu'il dit expressément dans la seconde Épître : « C'est aussi ce que Paul, notre très-cher frère, vous a écrit..., comme il fait aussi en toutes ses lettres, où il parle de ces mêmes choses, et dans lesquelles il y a quelques endroits difficiles à entendre, etc. (III, 15, 16). » Il est vrai qu'Eichhorn n'admet pas non plus l'authenticité de cette deuxième Épître de saint Pierre; mais c'est sans motif suffisant, comme nous le verrons un peu plus bas.

Quant à la divinité de cette Épître, elle se trouve hors de toute espèce de doute, par cela même que son authenticité est prouvée. Car si elle a pour auteur saint Pierre, c'est-à-dire un apôtre inspiré, rien ne lui manque pour être munie du sceau de l'autorité divine. Ajoutons que tous les pères de l'Église ne l'ont citée qu'à ce titre, et que c'est encore en cette qualité qu'elle a été insérée par tous les auteurs de catalogues sacrés parmi les divines Écritures. Ajoutons enfin, que tout dans cette Épître, le dogme comme la morale, porte empreint un cachet de divinité qui frappe à chaque ligne même le lecteur le moins attentif; et que ce n'est pas sans motifs que l'Église catholique a mis la divinité de cette Épître au nombre de ses articles de foi.

ARTICLE DEUXIÈME.

De la deuxième Épître de saint Pierre.

Cette deuxième Épître que nous avons sous le nom de saint Pierre n'ayant pas toujours été regardée par toutes les églises comme faisant partie essentielle des saintes Écritures, et ne se trouvant point par là même dans tous les canons sacrés des premiers siècles, a été rangée parmi les livres *deutéro-canoniques* du Nouveau Testament.

§ I. *Des personnes auxquelles fut adressée la deuxième Epître de saint Pierre.*

On lit au chapitre III, verset 1 de cette Épître : *Voici la seconde lettre que je vous écris.* Or, ces paroles, outre l'authenticité de cette Épître qu'elles établissent, prouvent évidemment deux choses : premièrement, que l'auteur avait déjà écrit une autre lettre auparavant ; secondement, que celle-ci est envoyée aux mêmes personnes que la précédente ; mais la première, qui ne peut être que celle qui nous a occupé dans l'article précédent, a été principalement écrite aux Juifs convertis dispersés dans les provinces de l'Asie-Mineure, comme nous l'avons prouvé en ce même endroit. D'où il est permis de conclure que cette seconde Épître a été composé pour ces Juifs. « Nous croyons avec le commun des commentateurs, dit D. Calmet (1), qu'elle a été écrite aux mêmes chrétiens hébraïsants à qui saint Pierre envoya sa première Épître. Il l'insinue assez lorsqu'il dit (III, 1) : *Voici la seconde Epître que je vous écris.* De plus, il leur parle comme à des gens instruits dans les Écritures, et qui s'appliquaient fort sérieusement à l'étude des prophètes qui étaient entre leurs mains (2 Petr. I, 19-20). » Quand D. Calmet dit que le commun des commentateurs pense ainsi sur cette question, on peut comprendre dans son assertion les protestants eux-mêmes, dont la plupart en effet ont embrassé l'opinion que cette lettre était adressée aux mêmes fidèles que la première. Nous nous bornerons à citer Michaëlis et Pott, qui en appellent aussi pour justifier leur sentiment au chapitre III, verset 1 de cette deuxième Épître (2).

§ II. *Du temps et du lieu où fut composée la deuxième Épître de saint Pierre.*

1. Il paraît certain que cette Épître a été composée dans un temps où saint Pierre était sur le point de consommer son martyre, selon la révélation que Jésus-Christ lui avait faite, puisque ce saint apôtre dit au

(1) D. Calmet, *Préface sur la deuxième Épître de saint Pierre.* — (2) J. D. Michaëlis, *Introd. au N. T.* t. IV, p. 352. Dav. Jul. Pott, *In prim. Petri Epist. Prolegom.* p. 184.

chapitre I, 14 : « Car je sais que dans peu de temps je quitterai cette tente (il parle de son corps; compar. le vers. 13), comme Notre Seigneur Jésus-Christ me l'a fait connaître. » Fondés sur ce motif, presque tous les critiques font remonter la composition de cette Épître à l'an 64 ou au commencement de l'an 65; Hug seulement, d'après son système chronologique du livre des Actes, la reporte à l'année 69.

2. Quant au lieu où se trouvait saint Pierre lorsqu'il composa cette deuxième Épître, comme il était à Rome dans le temps qui précéda son martyre, la plupart des interprètes pensent avec beaucoup de vraisemblance que c'est de cette ville qu'il l'adressa aux Juifs convertis auxquels elle était destinée.

§ III. *Du sujet et du but de la deuxième Epître de saint Pierre.*

1. L'apôtre rappelle aux fidèles les dons ineffables du christianisme, dans lequel nous trouvons tout ce qui concerne la vie et la piété, et nous devenons participants de la nature divine. Mais ils ne peuvent espérer ces avantages qu'en se préservant de la corruption du siècle, en pratiquant les vertus qui commencent par la foi et se terminent par la charité. Bien qu'il les croie établis dans la foi, il croit cependant devoir renouveler ses instructions, afin qu'après sa mort, qui est prochaine, ils puissent se les rappeler souvent à la mémoire. Le motif qu'il leur propose pour réveiller continuellement en eux cette pensée, c'est la transfiguration de Jésus-Christ, ce mystère glorieux de la vie du Sauveur, cet événement admirable dont il a été lui-même le témoin. L'apôtre prédit ensuite la venue des faux docteurs, qui introduiront des sectes pernicieuses, et annonce leur ruine soudaine en rappelant le déluge de Noé, et le châtiment terrible dont les habitants de Sodome ont été frappés. Saint Pierre trace ici un tableau hideux de la conduite de ces faux docteurs. Puis, après avoir dit aux fidèles que son dessein dans cette seconde lettre est, comme dans la première, de les exhorter à se souvenir toujours des instructions des saints prophètes, de celles de leurs apôtres, qui ne sont que les prophètes de Jésus-Christ, il les prémunit contre les faux docteurs qui nieront le second avénement du Fils de Dieu, en leur disant que le Seigneur viendra au moment où on l'attendra le moins, et que l'univers sera consumé par le feu. De cette destruction prompte et générale, saint Pierre conclut que les chrétiens doivent vivre dans la paix et dans une pureté irrépréhensible, convaincus que la longue patience qui fait différer le jour du Seigneur est pour leur bien, selon que saint Paul le leur a enseigné non-seulement dans la lettre qu'il leur a écrite, mais encore dans toutes ses autres Épîtres, dans lesquelles il y a des endroits difficiles et dont les igno-

rants abusent pour leur ruine. L'apôtre termine en exhortant les fidèles à demeurer fermes dans la foi et à croître tous les jours dans la grâce et la connaissance de Jésus-Christ, à qui soient rendus honneur et gloire dans le temps et au jour de l'éternité.

2. On voit aisément par cet exposé que le but général que saint Pierre s'est proposé en écrivant sa seconde Épître est à peu près le même que celui qu'il avait en vue en composant la première; c'est-à-dire non-seulement de fortifier les fidèles dans la profession de la doctrine évangélique, et de les porter à soutenir cette profession de leur foi par la pratique des vertus chrétiennes, mais encore de les prémunir contre les piéges des faux docteurs et des hérétiques du temps présent et des siècles à venir. Or, à la peinture vive et animée qu'il en fait et aux marques qu'il en donne, il n'est pas difficile de reconnaître Simon le Magicien et tous ceux qui ayant adopté ses erreurs y en ajoutèrent d'autres, comme les cérinthiens, les nicolaïtes et les gnostiques; ce qui fait que l'apôtre se sert en parlant d'eux tantôt du futur et tantôt du présent. Dans cette deuxième Épître saint Pierre caractérise ces hérétiques bien plus que dans sa première: on peut, ce semble, attribuer cette différence aux progrès que leurs funestes doctrines avaient faits dans l'intervalle de temps qui s'était écoulé entre la composition des deux lettres, ou même à l'audace toujours croissante de ces imposteurs.

§ IV. *De l'authenticité de la deuxième Epître de saint Pierre.*

Nous avons déjà fait remarquer au commencement de cet article que dans les premiers siècles de l'Église l'authenticité de la deuxième Épître de saint Pierre n'avait pas été généralement reconnue, mais qu'elle avait fait naître des doutes. Quelques modernes, tels que Calvin, Grotius, Érasme, Scaliger, Saumaise, Semler, Eichhorn, etc., ont nié positivement qu'elle fût l'œuvre de saint Pierre. Examinons les motifs qui ont servi de prétexte à ces écrivains pour soutenir leur opinion.

Difficultés proposées contre l'authenticité de la deuxième Epître de saint Pierre, et Réponses à ces difficultés

Obj. 1° Il y a plusieurs motifs puissants de rejeter l'authenticité de la seconde Épître qui passe sous le nom de saint Pierre, disent nos adversaires. D'abord Origène et Eusèbe en ont douté. En second lieu, les Syriens ne la lisent pas dans leur version. Troisièmement, saint Jérôme, au IVe siècle, dit en parlant de saint Pierre: « Il a écrit deux Épitres..... dont la seconde est rejetée par la plupart des écrivains (1), »

(1) Hieron. *in Catalog. sub voc.* Petrus.

et Didyme, auteur du même siècle, écrit : On ne doit pas ignorer que la présente Épître est supposée, et que, bien qu'on la publie, elle n'est cependant pas dans le canon (1). » Quatrièmement, cette Épître n'a jamais été citée par saint Ignace, Tertullien, saint Cyprien, Novat, saint Grégoire de Nysse, saint Hilaire de Poitiers; et il est difficile de supposer qu'ils n'aient pas eu occasion de le faire.

Rép. Toutes les autorités qu'on nous oppose ne prouvent pas autant contre nous que le prétendent nos adversaires. Nous abandonnons volontiers Origène et Eusèbe. Quant à la version syriaque, si elle ne contient pas cette Épître, c'est qu'elle manquait vraisemblablement dans l'ancien manuscrit grec qui a servi à son traducteur. Mais, comme le fait très-bien remarquer Wetstein, elle se trouve dans les manuscrits syriaques, quoique dans un ordre différent. Une preuve incontestable que les Syriens reconnaissaient notre Épître, c'est qu'elle se trouve citée par saint Éphrem et admise maintenant par l'église syrienne. Quant à Didyme d'Alexandrie, qui paraît la regarder comme apocryphe, son opinion est en opposition formelle avec celle de saint Athanase, plus ancien que lui et évêque de la même église où Didyme tenait son école; ce qui fait conjecturer avec vraisemblance que les paroles qu'on objecte ne sont pas de lui, mais qu'elles ont été ajoutées par une main étrangère. Et ce qui fortifie cette conjecture, c'est qu'elles ne se trouvent qu'à la fin du commentaire de cet auteur. Comment en effet peut-on supposer que Didyme eût pris la peine de commenter une Épître qu'il aurait regardée comme fabriquée par un faussaire ou comme rejetée du canon? Plusieurs anciens, il est vrai, ne l'ont pas alléguée; mais on ne saurait légitimement assurer que ce silence vient de ce qu'ils la jugeaient faussement supposée; il peut très-bien se faire, quoi qu'on en dise, qu'ils n'aient pas eu occasion de la citer. Saint Jérôme ne parle pas expressément des anciens pères, il dit seulement qu'elle est niée par la plupart (*a plerisque*), parce qu'elle diffère de la première pour le style. Or, la nature même de ce motif porte à croire que ce saint docteur entendait les critiques de son temps. Au reste, ce motif lui paraissait à lui-même bien peu solide, puisqu'il s'efforce de le réfuter. De plus, il est certain que le savant père admettait lui-même l'authenticité de cette Épître, puisqu'il dit expressément dans le texte même qu'on nous objecte : « Il (Pierre) a écrit deux Épîtres, » et qu'il s'exprime d'une manière plus formelle encore dans sa lettre à Paulin et dans son commentaire sur Isaïe. Or, comment aurait-il pu l'admettre, si la plupart des pères eussent nié qu'elle fût authentique, car si elle n'est pas authentique, elle est nécessairement l'ouvrage d'un

(1) Didym. *Comment. in hanc Epist.*

imposteur. — Nous ne voulons pas nier que quelques anciens aient douté de son authenticité ; mais le doute de quelques particuliers, qui a été dissipé par le consentement des églises, ne saurait prévaloir sur le grand nombre d'autorités que nous avons alléguées en sa faveur ; autorités qui ont paru si graves à l'Église universelle dans un temps où elle pouvait si bien les apprécier, que depuis le IVe siècle elle a admis l'authenticité de cette Épître sans la moindre contradiction. — Quoique nous ne connaissions pas avec certitude les causes des doutes de ces anciens écrivains, cependant nous pouvons dire avec vraisemblance que cette Épître n'étant adressée à aucune église particulière et n'ayant été envoyée à aucun évêque, les églises d'Orient ont été quelque temps sans en reconnaître l'authenticité ; la crainte d'être trompés par les fourberies des hérétiques leur a fait suspendre leur jugement. La différence de style qu'on a cru y remarquer a encore augmenté les soupçons ; mais au IVe siècle, où la tradition de l'Église a pu être plus aisément confrontée, on n'a pas tardé à reconnaître le peu de fondement des doutes élevés par ces anciens, et on l'a reçue d'un accord unanime. Au reste, comme le remarque judicieusement Wal dans ses notes critiques sur le Nouveau Testament, cette hésitation des anciens est une excellente preuve de la précaution avec laquelle on recevait un livre comme canonique ; on ne se contentait pas de rejeter les écrits forgés par les hérétiques, on faisait même difficulté de recevoir des livres excellents et soutenus par le témoignage des églises, quand ils n'étaient pas généralement reçus par tous les chrétiens. Ainsi on attendait pour les admettre que les doutes fussent entièrement dissipés par une tradition claire et manifeste et par le consentement unanime des églises.

Obj. 2° La deuxième lettre qu'on attribue à saint Pierre est si différente de la première pour le style, que cette circonstance suffit seule pour démontrer qu'elle n'est point authentique.

Rép. Cette objection est ancienne, puisque, comme nous venons de le voir, elle avait été déjà faite au temps de saint Jérôme ; ajoutons qu'elle est au moins spécieuse, puisque c'est le principal fondement sur lequel s'appuient les modernes pour enlever cette Épître à saint Pierre. On prétend que son auteur se sert d'expressions, de formules, de discours, de tournures de phrases, d'images et de métaphores tout à fait différentes de celles de la première Épître. Nous ne prétendons pas nier qu'il n'y ait en effet quelque diversité de style entre ces deux Épîtres, quoique Basnage déclare n'avoir pu l'apercevoir ; mais, nous le demanderons, cette différence prouve-t-elle que saint Pierre ne peut point en être l'auteur ? De bonne foi, une petite lettre composée de cinq chapitres seulement suffit-elle pour faire connaître et apprécier le style de

saint Pierre au point d'oser affirmer avec assurance qu'elle ne saurait être de lui ? Ignore-t-on que le style d'un écrivain varie selon son âge, selon l'application qu'il met à ses compositions, et surtout selon la matière qu'il traite ? Ne sait-on pas d'ailleurs que dans le chapitre II, où le style paraît varier davantage, saint Pierre est aux prises avec les faux apôtres ; qu'il les voit pour ainsi dire sous ses yeux, qu'il décrit leurs infamies ? Or, dans cette hypothèse, son style ne doit-il pas être plus vif, plus ardent, plus abondant en métaphores, que lorsqu'il donne des leçons de morale à des chrétiens fidèles qu'il veut consoler ? Enfin, quoique dans la deuxième Épître le style soit plus élevé et plus pittoresque que dans la première, cependant, comme Pott l'a prouvé très en détail, il y a la plus grande ressemblance dans les sentences, dans la manière de citer l'Ancien Testament, dans la construction des périodes, et même dans quelques expressions. Déjà J. D. Michaëlis avait prouvé contre Camérarius que le style de la seconde Épître ressemble beaucoup à celui de la première, surtout par l'emploi de certains mots particuliers à saint Pierre et par les phrases mêmes, qui, si elles sont rarement coulantes et bien arrondies dans la seconde Épître, ont cependant la même étendue que celles de la première. *Hug*, qui depuis a examiné cette question avec l'habileté et le soin critique que tout le monde lui connaît, prétend qu'il y a la plus grande similitude entre les deux Épîtres que nous possédons sous le nom de l'apôtre saint Pierre. Suivant le savant écrivain, cette ressemblance n'est pas dans les expressions, qu'un faussaire habile peut absolument imiter, mais dans le plan et dans la manière de traiter son sujet, plan et manière qui ne se découvrent qu'après une comparaison attentive de ces deux lettres. Meyerhoff est revenu encore sur cette objection, puisée dans la différence de style qui existe entre les deux Épîtres, mais Fr. Windischmann en le suivant pas à pas non-seulement l'a victorieusement réfuté, mais il a fait encore remarquer entre ces deux écrits certains rapprochements qui ont échappé à ses devanciers.

CHAPITRE TROISIÈME.

DES ÉPÎTRES CATHOLIQUES DE SAINT JEAN.

Nous ne dirons rien ici de la personne de saint Jean ; nous renvoyons le lecteur aux détails que nous avons donnés plus haut (pag. 465), en traitant de l'Évangile de cet apôtre. Nous avons sous le nom de saint Jean trois Épîtres dont la première est proto-canonique et les deux dernières deutéro-canoniques.

ARTICLE PREMIER.

De la première Epître de saint Jean.

Quoique plusieurs des questions qui concernent la première Épître de saint Jean ne présentent guère que des incertitudes, nous ne pouvons nous empêcher d'en dire au moins quelques mots.

§ I. *Des personnes auxquelles fut adressée la première Epître de saint Jean.*

Il est très-difficile de déterminer quelles sont les personnes auxquelles saint Jean adressa cette lettre. Saint Augustin, le vénérable Bède, la citent sous le nom d'***Épître aux Parthes***, nom qu'elle portait anciennement dans la version latine. D'autres supposent qu'elle fut adressée aux Corinthiens. Quelques-uns enfin croient qu'elle fut envoyée aux chrétiens qui résidaient en Galilée peu de temps avant la destruction de Jérusalem. Une opinion beaucoup plus probable que les précédentes, c'est celle de Lampe, Dupin, Lardner, Michaëlis, Macknight, et de plusieurs autres critiques, qui, d'après OEcuménius, prétendent que cette première Épître de saint Jean n'était destinée à aucune société particulière, mais qu'elle était écrite pour l'usage de tous les chrétiens. Et en effet, elle ne contient rien qui se rapporte à quelque église en particulier. Ajoutons, avec le P. Mauduit, qu'elle commence sans inscription et sans salut, qu'elle finit sans les recommandations et les bénédictions ordinaires, et que toute la doctrine qui s'y trouve expliquée regarde également toutes les nations chrétiennes.

§ II. *Du temps et du lieu où fut composée la première Epître de saint Jean.*

Il n'est guère plus facile de préciser la date de cette Épître et de désigner le lieu où se trouvait saint Jean lorsqu'il l'a composée ; d'autant plus qu'on ne trouve ni dans les expressions de l'Épître, ni dans les témoignages des anciens, rien qui puisse autoriser à porter avec confiance un jugement quelconque. De là, le partage d'opinions qui existe entre les critiques aussi bien qu'entre les interprètes. 1° Quant à la date, Lardner pense que la lettre fut écrite après la ruine de Jérusalem, lorsque saint Jean était déjà vieux, vers l'an 80. Grotius soutient au contraire qu'elle a été composée avant la destruction de Jérusalem. « Mais, remarque D. Calmet, personne jusqu'ici n'en a pu fixer l'année précise. Si elle est antérieure à la destruction de Jérusalem, il faut la mettre l'an 70 de Jésus-Christ. Saint Jean pouvait alors être en Asie, âgé d'environ soixante-dix ou soixante-quatorze ans. S'il l'écrivit après son retour de l'île de Patmos, et après son Évangile, il faudra la mettre

38

après l'an 96 de Jésus-Christ, saint Jean étant âgé de près de cent ans (1). » Il résulte clairement de là qu'il n'y a aucun moyen, soit historique, soit critique, de fixer la date précise de la composition de cette première Épître de saint Jean. 2° D'après les souscriptions de quelques manuscrits, cette lettre aurait été composée à Éphèse; c'est aussi ce que disent saint Irénée et Eusèbe, fondés en cela sur une ancienne tradition, et suivis par un grand nombre d'interprètes; mais d'autres pensent que c'est dans quelque ville de la Judée; plusieurs enfin veulent que ce soit dans l'île de Patmos. Mais il faut se rappeler que saint Jean ne fut relégué dans cette île que par l'empereur Domitien, plusieurs années après la guerre des Juifs et la destruction de Jérusalem.

§ III. *Du sujet et du but de la première Epître de saint Jean.*

1. Saint Jean propose d'abord l'abrégé de l'Evangile en annonçant l'incarnation du Verbe. Il expose les motifs de crédibilité qui doivent porter les fidèles à recevoir l'Evangile, et les motifs de charité qui le portent à leur annoncer Jésus-Christ. Il leur explique les lois et les conditions sur lesquelles est fondée la société chrétienne. Ensuite il leur enseigne les moyens de défendre leur innocence contre les attaques du dehors, qui viennent de la corruption du monde et de la séduction des hérétiques, et contre les périls du dedans, qui naissent principalement de l'inconstance et de la faiblesse de notre volonté. Puis, après leur avoir montré le caractère et la nécessité de l'amour du prochain, il les avertit de ne pas croire à tout esprit, en établissant les règles du discernement dont ils doivent user. Il revient encore à l'amour du prochain, et il en établit les motifs. De là il passe à ce qui regarde l'amour de Dieu; il finit en exhortant les fidèles à se garder de prendre part au culte des idoles.

2. Quant au but que l'auteur s'est proposé dans cette Épître, on voit clairement par le sujet dont nous venons de faire l'exposé, que saint Jean a voulu y combattre les hérétiques qui niaient la nécessité des bonnes œuvres (iii, 4-7), ceux qui divisaient Jésus-Christ, en soutenant que Jésus n'était pas le Christ (ii, 18, 19, 22, 23), et ceux qui niaient que Jésus-Christ fût venu au monde dans une chair vraiment humaine, et qu'il se fût fait véritablement homme (iv, 1, 2, 3, 6, 8, 11, 18). Or, tous ces caractères conviennent plus particulièrement aux cérinthiens qu'à toute autre secte; car c'est aux disciples de Cérinthe que les autres sectes ont emprunté les erreurs décrites dans cette Épître par saint Jean. Ajoutons que toute l'antiquité pense que c'est surtout les cérinthiens que l'apôtre a eu en vue dans sa description.

(1) D. Calmet, *Préface sur la première Épître de saint Jean.*

§ IV. *De l'authenticité de la première Epître de saint Jean.*

Nous aurions volontiers passé sous silence l'authenticité de cette Épître ; mais les doutes que quelques critiques ont élevés dans ces derniers temps nous obligent à en dire au moins quelques mots. 1° Le style seul suffirait pour démontrer que cette Épître est véritablement l'œuvre de saint Jean. Il ne faut que la confronter avec l'Évangile de cet apôtre pour y reconnaître le même style, souvent les mêmes termes et le même caractère. L'omission de son nom dans cette lettre, bien loin de faire naître des doutes, devient un motif de conviction qu'elle est réellement l'ouvrage de saint Jean, puisque c'est sa coutume dans l'Évangile même de ne parler de lui qu'indirectement et par circonlocution. Enfin, ce qui est dit au verset 1 ne peut guère convenir qu'à un des apôtres du Sauveur ; et ces instances si vives et si pressantes sur la charité et la dilection fraternelle, de qui peuvent-elles venir, sinon de ce disciple chéri qui avait été formé à la charité, nous osons dire, sur le sein même de son divin Maître ? 2° Il faut que les preuves sur lesquelles repose l'authenticité de notre Épître soient bien péremptoires, puisque les rationalistes les plus hardis se sont déclarés en sa faveur. Nous citerons entre autres Bertholdt, Lücke et De Wette. Ce dernier, qui, comme personne ne l'ignore, rejette l'autorité des écrits bibliques pour les motifs les plus légers, après avoir reconnu que cette première Épître a la plus grande affinité avec le quatrième Évangile, tant pour l'usage général de la langue que pour le style proprement dit, la construction des mots et le ton même, et après avoir avancé que le témoignage de l'antiquité en faveur de l'Épître est des plus positifs (*das übereinstimmende Zeugniss*), ajoute que les doutes qu'on a élevés dans ces derniers temps contre son authenticité sont tout à fait insignifiants (*von keiner Bedeutung*) (1).

§ V. *De l'intégrité de la première Epître de saint Jean.*

Depuis environ un siècle il s'est élevé de grandes discussions parmi les critiques et les interprètes sur ce passage qu'on lit au chapitre v, verset 7 de cette Épître, et qui est ainsi conçu : « Il y en a trois qui rendent témoignage dans le ciel, le Père, le Verbe et le Saint-Esprit, et ces trois sont une même chose. » Ce verset a été attaqué comme une interpolation, non-seulement par beaucoup de protestants, mais aussi par plusieurs catholiques, par Richard Simon, Dufour, Louis, abbé de Longuerue, et tout récemment encore par J. M. Scholz. Quoi qu'en disent

(1) *Einleit. in das N. T.* § 177.

certains critiques, que les arguments de Griesbach et de Michaëlis ont rendu l'interpolation de ce verset tout à fait évidente, nous ne persistons pas moins à en soutenir l'authenticité. Nous ne pouvons présenter ici qu'un simple abrégé de discussion ; mais il suffira, nous osons l'espérer, pour démontrer que nos adversaires sont bien présomptueux, quand ils regardent la chose comme si clairement décidée en leur faveur.

Ce fameux verset 7 du chapitre v est-il une interpolation faite au texte de saint Jean, et, à ce titre, doit-il être rejeté de nos Bibles ? C'est là l'objet de la discussion présente. D'abord, il est de toute évidence que c'est à ceux qui nient l'authenticité de ce verset à prouver qu'il a été réellement interpolé, puisque le bénéfice de la possession est en notre faveur. Mais quand nous disons que ce passage est réellement en notre possession, nous n'avançons rien de trop ; il se trouve en effet depuis très-longtemps dans la version latine ; on le lit encore dans la plupart des éditions grecques du Nouveau Testament ; il fait partie de ce qu'on appelle le texte reçu (*textus receptus*). La version qui est à l'usage des Grecs d'aujourd'hui, aussi bien que celle dont se servent les Russes, qui appartiennent à leur communion, le contiennent également. On le lit publiquement dans la liturgie des Grecs et des Latins. *L'Église grecque* a inséré ce témoignage de saint Jean dans ses rituels. Le *lectionnaire* de cette église, dressé au ve siècle, le rapporte aussi ; et il se trouve dans la profession de foi gréco-latine, rédigée au concile de Latran, sous Innocent III, concile auquel assistaient deux patriarches et plusieurs évêques grecs, qui n'ont fait aucune réclamation. Ajoutons qu'assez récemment encore, les Grecs ont inséré ce verset dans leur profession de foi contre les erreurs de Cyrille Lucar. Mais on peut remonter bien plus haut dans l'histoire ecclésiastique, et on le verra encore admis et reconnu comme étant sorti de la plume de saint Jean ; car il a été cité au IIe siècle par Tertullien ; au IIIe, par saint Cyprien ; au IVe, par Phébade (Phæbadius) ou Fitade (Fitadius), évêque d'Agen, par un auteur voisin du temps de saint Athanase, dans un traité inséré dans les œuvres de ce père, et intitulé : *De una deitate Trinitatis* (liv. I) ; au ve siècle, par saint Eucher, archevêque de Lyon, et par plus de quatre cents évêques d'Afrique, dans le formulaire présenté à Hunéric, roi des Vandales, et dressé en concile, comme l'atteste Victor de Vite, évêque africain. Enfin, ce verset a été cité au VIe siècle par Cassiodore, par saint Fulgence, évêque de Ruspe en Afrique, lequel s'appuyant de l'autorité de saint Cyprien, dit : « Il y en a trois..., comme le déclare aussi le bienheureux saint Cyprien, dans une lettre sur l'unité de l'Église : *Il y en a trois*, etc. (1). » Vigile de Tapse, évêque de cette ville, ou, selon

(1) Tertull. *Contra Praxeam*, c. xxv. Cyprian. *De unitate Ecclesiæ*. Phæb. *Contra*

d'autres, Idace, évêque espagnol, vers le milieu du ve siècle, dans un ouvrage contre les ariens (*Contra Varimandum*, liv. I, chap. V), cite le verset contesté d'une manière si formelle, que Griesbach lui-même l'avoue, et qu'il prétend de plus, non-seulement qu'il est le premier écrivain qui l'ait allégué, mais encore que c'est de lui que tous les auteurs subséquents l'ont tiré, et que c'est de son livre qu'il est passé dans les Bibles latines ; ce qui est contre toute vraisemblance, et même entièrement opposé aux témoignages irrécusables que nous venons de produire.

A ces différentes autorités nous pouvons en ajouter une autre qui les confirme : « Ce septième verset, remarque fort à propos Janssens, se lie sans effort à ceux qui le précèdent et à ceux qui le suivent, et il ne présente aucune apparence d'interpolation. En effet, il concorde en tout point non-seulement par le fond, mais presque par chacun des mots qui le composent, avec d'autres expressions de saint Jean : JÉSUS-CHRIST est appelé Verbe au chap. I, 14, de l'Évangile de saint Jean ; au chap. XV, 26, il est question des trois personnes de la sainte Trinité ; aux chap. V, 37 ; VIII, 18 ; X, 25, le Père rend témoignage de JÉSUS-CHRIST ; aux chap. V, 36 ; VIII, 18 ; X, 25, JÉSUS-CHRIST rend témoignage de lui-même ; aux chap. I, 32 ; XV, 26, l'Esprit saint rend témoignage de JÉSUS-CHRIST. Or, saint Jean avait déjà dit, chap. XVI, 13-15, de son Évangile, que *ces trois* témoins *ne sont qu'un* par unité d'essence (1). »

Ainsi, d'après ces divers monuments, il est hors de toute espèce de doute que nous avons la possession pour nous, et que c'est à nos adversaires à démontrer l'interpolation du passage, et à le faire non point par de simples probabilités, ni par des arguments négatifs, mais par des preuves positives, et qui soient sans réplique. Or, il s'en faut beaucoup

arianos. Euch. *Formul. spirit. intelligentiæ*, c. IX. Vict. *De persecutione Vandalorum*, l. III. Cassiod. *Complexio ad cap.* V *Epist. Joan.* Fulgent. *Respons. ad object. arian.* resp. X. — On a prétendu que le texte de Tertullien ne prouve nullement en faveur du verset 7 ; mais c'est tout à fait à tort, selon nous, comme on va le voir. Praxéas confondant les personnes divines de la sainte Trinité, Tertullien s'exprime ainsi en le réfutant : « Ita connexus Patris in Filio, et Filii in Paracleto, tres efficit cohærentes, alterum ex altero, qui tres unum sint, non unus, quomodo dictum est : Ego et Pater unum sumus ; ad substantiæ unitatem, non ad numeri singularitatem. » Il est évident que Tertullien veut établir ici que les trois *cohærentes* dont il parle sont *unum* et non *unus*, et que c'est à ce dessein qu'il allègue les paroles *tres unum sunt*. Or, ces paroles ne prouveraient rien contre Praxéas, s'il les alléguait de lui-même et s'il ne les tirait point de l'Écriture. D'un autre côté, comme il dit que ces trois *cohærentes* sont le Père, le Fils et le Paraclet ou le Saint-Esprit, et qu'il n'est question de ces trois personnes ainsi désignées que dans le verset 7, il est incontestable que c'est ce même verset que le savant père a voulu alléguer. — (1) J. H. Janssens, *Hermén. sacrée*, § CCXXXVII, n. 488.

que les raisons qu'ils allèguent soient dans ces conditions. Ils disent premièrement : On ne trouve pas ce verset dans les manuscrits grecs les plus anciens et les plus estimés ; secondement, certaines versions, surtout parmi celles de l'Orient, ne le portent pas non plus ; troisièmement, ni les anciens pères, tels que saint Athanase, saint Hilaire, saint Grégoire de Nazianze, etc., ni le premier concile de Nicée, ni celui de Sardes, ne l'ont cité dans leurs disputes contre les ariens, et cependant il leur eût fourni contre ces hérétiques un argument irrécusable ; quatrièmement, les anciens pères, lorsqu'ils voulaient établir le dogme de la sainte Trinité, se sont servis des versets 6 et 8 du chapitre v, tandis qu'ils n'ont jamais allégué le verset 7, qui est pourtant décisif en faveur de ce dogme ; preuve manifeste qu'ils ne croyaient pas à son authenticité ; cinquièmement enfin, les ariens ont interpolé ce verset, afin de pouvoir en inférer que l'union du Père, du Fils et du Saint-Esprit n'est point une unité de substance, mais une conformité de témoignage ; de même que, suivant le verset 8, l'esprit, l'eau et le sang ne sont qu'une même chose, non par unité de substance, mais par conformité de témoignage. Or, nous le répétons, ces arguments, quelque spécieux qu'ils soient pour certains critiques, ne nous paraissent pourtant pas irréfragables. Nous avouons que le passage dont il s'agit ne se trouve point dans les cent cinquante manuscrits grecs actuels ; mais il faudrait prouver que l'omission du verset dans ces manuscrits n'est pas une faute, et qu'il ne s'est jamais trouvé dans aucune des copies conformes à l'autographe de saint Jean. Or, c'est ce qu'on ne pourra jamais démontrer d'une manière certaine par les manuscrits actuels, car aucun d'eux ne va au delà de douze cents ans ; et avant cette époque, il y en avait un bien plus grand nombre qui pouvaient le contenir. Il est même absolument possible que l'omission ait eu lieu dans un des exemplaires primitifs qui a été le plus répandu, et que ce soit de cet exemplaire que viennent tous les manuscrits qu'on nous oppose. Ajoutons que les manuscrits actuels qui ne contiennent pas le verset sont assez modernes ; il n'y a que l'Alexandrin et celui du Vatican qui puissent prétendre à une certaine antiquité. Or ces deux manuscrits, qui ont été faits pendant que l'arianisme prévalait dans l'empire grec, et qui par conséquent ont pu être interpolés par les ariens, doivent-ils l'emporter sur l'exemplaire beaucoup plus ancien qui a servi à faire l'ancienne Italique ? car cette version contenait incontestablement autrefois le verset 7, puisque, comme nous venons de le prouver un peu plus haut, Tertullien et saint Cyprien l'ont cité. Au reste, il y a une foule de manuscrits grecs et latins qui le contiennent : nous nous bornerons à nommer ceux qui ont servi aux auteurs de la Bible de Complute ; celui

d'Angleterre, dont l'autorité détermina Érasme à insérer dans sa troisième édition du Nouveau Testament, de 1522, le même passage de saint Jean, qu'il avait omis dans les deux éditions précédentes; ceux que consulta B. Arias Montanus pour l'édition royale de la Bible polyglotte, en 1571 : « Le cardinal de Granvelle, dit Arias dans sa préface, nous a envoyé des copies des livres saints en grec, qu'il a fait faire à ses frais, d'après l'exemplaire du Vatican, et qui ont été collationnées avec le plus grand soin ; » les seize manuscrits d'après lesquels Robert Estienne fit sa belle édition grecque de 1550 ; cet éditeur observe que sur ces seize manuscrits il n'y en avait que sept qui, au verset 7, ne portassent pas les mots *dans le ciel* (ἐν οὐρανῷ), mais que, d'après l'autorité des autres manuscrits, il s'est décidé à les insérer, en les marquant d'une obèle. Calvin et Bèze attestent que de leur temps ce passage existait dans les meilleurs manuscrits grecs. Parmi les manuscrits latins, nous citerons seulement ceux dont se servit Cassiodore. Or, Griesbach lui-même et tous nos adversaires conviennent que ces exemplaires portent réellement le verset 8; seulement ils objectent que Cassiodore vivant au VIe siècle, les exemplaires qu'il avait entre les mains pouvaient être déjà altérés. Mais pour faire une pareille objection il faut entièrement oublier que Cassiodore, dans ses Institutions, recommande instamment à ses moines de se servir toujours, dans la lecture de la Bible, des exemplaires les plus anciens, les plus exacts, corrigés avec soin et confrontés avec le texte grec ; il faut oublier encore que pour se procurer des manuscrits de ce genre Cassiodore avait fait des dépenses extraordinaires, en envoyant dans divers lieux pour en trouver ; que non content de cela, il avait revu lui-même et corrigé sur les anciens exemplaires, avec un travail et une exactitude incroyables, le Psautier, les Prophètes, et surtout les Épîtres des Apôtres. Ainsi voilà un critique d'une expérience consommée, très-curieux d'anciens manuscrits, et qui avait des richesses suffisantes pour s'en procurer, qui toute sa vie fut occupé à la lecture et à la correction des textes de l'Écriture, qui en avait donné des règles ; qui dans sa vieillesse revoit, avec un travail, une exactitude dont rien n'approche, et le secours de plusieurs de ses amis, les Épîtres des Apôtres, et qui néanmoins, dans un ouvrage composé à la quatre-vingt-treizième année de sa vie, et par conséquent après cette laborieuse révision, lit dans ses exemplaires ainsi revus et corrigés sur les plus anciens et les meilleurs manuscrits, le verset 7 de saint Jean ; il faut donc que ce verset se trouvât dans ses plus anciens et ses meilleurs manuscrits latins, corrigés d'ailleurs sur le texte grec, et par conséquent dans quelques manuscrits grecs très-anciens. Or, des manuscrits qui étaient anciens au VIe siècle, devaient avoir au moins quatre ou cinq

cents ans d'antiquité, remonter par là même jusqu'à l'origine de la version latine et toucher au temps des apôtres. Nous citerons encore les manuscrits de Luc de Bruges : or, sur trente-trois manuscrits dont se servit ce savant, il n'en trouva que sept où manquât le passage dont il s'agit. Ajoutez que Richard Simon lui-même avoue avec franchise que vers le xe siècle presque tous les manuscrits latins lisaient ce passage (1). Enfin le docteur Wiseman, dans sa seconde lettre sur la question qui nous occupe, parle d'un très-ancien manuscrit qu'il affirme et prouve même avoir existé à Venise, mais qui a disparu, et qui contenait ce fameux passage contesté (2). — Quant à la seconde difficulté, nous ferons d'abord observer que la plupart des anciennes versions orientales ont été faites sur la version syriaque, ou du moins ont été corrigées sur son texte. Or, comme cette dernière ne contient pas le verset 7, est-il étonnant qu'elles ne le contiennent pas elles-mêmes? D'un autre côté, on expliquera facilement l'omission dans la version syriaque, en disant qu'elle a été faite sur un manuscrit défectueux par l'inadvertance du copiste, qui aura sans doute omis le verset 7 en passant tout de suite au verset 8, qui commence de la même manière. Cette hypothèse, dont l'impossibilité ne saurait être prouvée, suffit pour rendre raison de l'omission qui se remarque dans les versions orientales. Ainsi, la première et véritable question à décider est encore de savoir si ces manuscrits étaient conformes à l'autographe de saint Jean. Ajoutons qu'on trouve ce verset dans la version Italique, comme nous venons de le faire voir; on le lit aussi dans la version arménienne, au rapport de Mill; dans l'édition italienne de Brucioli, 1532, faite sur le texte grec. Enfin, les luthériens et les calvinistes l'insèrent dans leurs Bibles. — La troisième difficulté n'est pas non plus bien solide. Quand même quelques-uns des anciens pères n'auraient pas cité ce verset, cela ne prouverait pas contre son authenticité, attendu que de la non citation d'un passage quelconque de la Bible on n'est pas autorisé à en conclure la non existence. Plusieurs causes peuvent avoir empêché ces pères de citer le verset en question : ou ils avaient entre les mains des exemplaires dans lesquels il avait été omis par la négligence des copistes, omission que pouvait fort bien occasionner sa ressemblance, au premier coup d'œil, avec le verset 8; ou les ariens, qui, comme nous venons de le remarquer, eurent tant de crédit et d'influence, l'avaient fait disparaître dans un grand nombre d'exemplaires, ou ils l'attaquaient comme étant d'une authenticité douteuse; ou bien encore les pères évitaient de le citer, dans la crainte de fournir aux ariens l'occa-

(1) R. Simon, *Critique du Nouveau Testament*, ch. XVIII. — (2) Nicolas Wiseman, DD. *Two letters on some parts of the controversy concerning* 1 *John*, v, 7. Rome, 1825.

sion d'en conclure que, de même qu'aux termes du verset 8, *l'esprit, l'eau et le sang sont une seule et même chose*, par une conformité de témoignage, de même, aux termes du verset 7, le Père, le Verbe et le Saint-Esprit sont aussi une même chose, non par unité de substance et d'essence, mais seulement par une conformité de témoignage et de volonté. Quant aux conciles de Nicée et de Sardes, et à quelques anciens pères dont on nous oppose le silence, on ne devrait pas oublier qu'ils avaient moins à défendre le dogme de la trinité des personnes divines, que celui de la divinité de Jésus-Christ, et qu'ils aimaient mieux, pour soutenir ce dernier dogme, tirer leurs arguments de quelques autres endroits de l'Écriture. Au surplus, nous avons vu, quelques lignes plus haut, les témoignages les plus précis de plusieurs anciens pères et des monuments ecclésiastiques les plus respectables en faveur de l'authenticité de notre verset; autorités positives, et par conséquent préférables en bonne critique aux arguments négatifs de nos adversaires. — Quatrièmement, de ce que quelques pères ont cité les versets 6 et 8, dans un sens mystique, à l'appui du dogme de la sainte Trinité, sans faire usage du verset 7, il s'ensuit seulement que ces pères ou n'avaient pas ce verset 7 dans leurs exemplaires, ou qu'ils ne voulaient pas s'en servir pour les raisons que nous venons d'indiquer en répondant à la troisième difficulté. — Cinquièmement enfin, dire que les ariens ont ajouté ce verset dans le texte de saint Jean, c'est une assertion absolument dépourvue de fondement; et le motif qu'on leur suppose eût été la preuve d'une bien mauvaise logique; en effet, de ce que, suivant le verset 8, l'esprit, l'eau et le sang sont une seule chose en raison de la conformité de témoignage, il ne s'ensuit nullement qu'aux termes du verset 7, le Père, le Verbe et le Saint-Esprit soient une même chose seulement en raison de la même conformité. Qui donc ignore qu'entre le Créateur et les créatures la différence est incommensurable? Diverses substances créées ne peuvent être une même chose par leur nature et leur essence, mais bien les personnes divines, dont l'essence est une et la même.

Ainsi, il résulte clairement de cette discussion, que les arguments des adversaires du verset 7 de saint Jean ne sont nullement des démonstrations, puisqu'ils sont tous purement négatifs. Or, de cette première conséquence en découle nécessairement une seconde, savoir, que puisque nous apportons nous-mêmes en faveur de notre sentiment des preuves positives que nos adversaires ne peuvent réfuter, nous devons, en bonne critique, rester en possession du verset contesté sans raisons suffisantes, et le tenir pour authentique.

ARTICLE DEUXIÈME.

Des deuxième et troisième Epîtres de saint Jean.

La grande ressemblance qui existe sous plusieurs rapports entre ces deux dernières Épîtres de saint Jean nous a engagé à les confondre dans un même article.

§ I. *Des personnes auxquelles furent adressées les deuxième et troisième Epîtres de saint Jean.*

1. On est partagé sur la question de savoir à qui saint Jean destina sa seconde Épître. Sans entrer dans la discussion philologique des mots de l'adresse Éklektê kuria (Ἐκλεκτῇ κυρίᾳ), que la Vulgate a rendue par *Electæ dominæ, à la dame Electe*, nous dirons que la principale question à examiner ici est de savoir si la lettre était envoyée à une personne en particulier, ou à une société chrétienne entière; et dans ce dernier cas, si c'est à l'Église universelle, ou à quelque église particulière. Nous ajouterons qu'à notre avis ce n'est ni à l'Église universelle, ni à une société particulière de chrétiens que saint Jean envoie sa lettre; mais c'est à une femme pieuse à laquelle le saint apôtre a jugé convenable d'écrire pour les motifs que nous allons exposer un peu plus bas. Une raison encore qui nous empêcherait de voir ici une église chrétienne quelconque, c'est que dans cette hypothèse il faudrait supposer une métaphore, qui pourrait bien convenir dans une prophétie ou toute autre composition analogue, mais que ne comporte nullement la simple adresse d'une lettre. Les critiques dont nous combattons le sentiment disent bien que saint Pierre dans sa première Épître (v, 13) appelle Rome *Babylone*, que saint Paul désigne Néron sous le nom du *Lion* (2 Timoth. iv, 17) ; mais il ne faut pas un grand effort d'esprit pour voir qu'il n'y a aucune parité dans ces exemples.

2. La troisième Épître de saint Jean est adressée à *Gaïus* (Γαΐῳ) ou *Caïus*, comme on le prononce plus communément. Mais comme on trouve dans le Nouveau Testament plusieurs personnes du nom de Caïus (Act. xix, 29; xx, 4. Rom. xvi, 23. 1 Cor. i, 14), il s'agit de savoir quel est celui que saint Jean désigne dans sa lettre. Ce qu'il y a de certain dans cette question, c'est que le Caïus qui figure dans cette lettre était très-aimé de saint Jean; qu'il exerçait l'hospitalité avec beaucoup de zèle et de générosité, malgré les duretés de Diotrèphes, qui paraît avoir été évêque du lieu où vivait Caïus, et qui ne voulait pas qu'on exerçât l'hospitalité envers certains fidèles.

§ II. *Du lieu et du temps où furent composées les deuxième et troisième Epîtres de saint Jean.*

On convient généralement que ces deux dernières Épîtres ont dû être écrites du même lieu et dans le même temps.

1. Tout ce qu'on peut dire sur le lieu où se trouvait saint Jean lorsqu'il composa ses deux dernières Épîtres ne porte sur aucun fondement. Toutefois, comme le saint apôtre a demeuré longtemps à Éphèse, dont il gouvernait l'église ainsi que toutes les autres de l'Asie, on est porté à croire que c'est de cette ville qu'il a écrit.

2. Quant à la date des deux lettres, elle n'est pas mieux connue. « Le titre d'ancien, que saint Jean prend dans ces deux Épîtres, dit Michaëlis, fait croire qu'il n'était plus jeune lorsqu'il les écrivit, mais ce titre ne prouve point qu'il fût déjà très-avancé en âge. Depuis la mort de saint Pierre, qui eut lieu en 66, saint Jean était à la lettre l'ancien ou le père de l'Église..... Il n'y a donc pas de nécessité pour assigner à ces deux Épîtres une date aussi tardive que l'an 82 ou 83, comme Whitby l'a fait, et moins encore l'année 91 ou 92, que Mill leur assigne. D'ailleurs, si saint Jean eût écrit ces Épîtres à l'âge de plus de quatre-vingts ans, il n'aurait guère pu promettre, comme il le fait dans toutes les deux, d'entreprendre bientôt un voyage; et s'il eût écrit dans un âge aussi avancé, il n'est pas vraisemblable que son langage eût été aussi coulant (1). » Eichhorn fait des réflexions semblables (2); mais Bertholdt demande quels sont les monuments historiques qui nous dépeignent saint Jean comme un vieillard infirme et débile? Comme si les personnes qui, comme saint Jean, parviennent à un âge aussi avancé, n'ont pas toujours une heureuse vieillesse. Au sujet du voyage, Bertholdt demande encore comment on sait que c'était un long voyage que saint Jean voulait entreprendre? Ce critique, tout en convenant, ce qui est en effet très-vraisemblable, que la deuxième Épître a été écrite très-peu de temps après la première, prétend qu'il ne faut pas en placer la composition avant l'année 90 (3).

§ III. *Du sujet et du but des deuxième et troisième Epîtres de saint Jean.*

1. La deuxième Épître se divise tout naturellement en deux parties. Dans la première partie (vers. 1-6), saint Jean félicite Éklekta kuria (la dame Électe) de la foi et de la vertu qu'il a trouvées dans plusieurs de ses enfants. Il les exhorte tous à se confirmer de plus en plus dans la charité, principe fondamental du christianisme. Dans la seconde partie (vers. 7-13), il les engage à fuir les hérétiques basilidiens, qui

(1) J. D. Michaëlis, *Introd. au N. T.* t. IV, p. 491, 492. — (2) Eichhorn, *Einleit. in das N. T. Band.* II, *Seite* 319. — (3) Bertholdt, *Einleit.* § 776.

n'attribuaient à Jésus-Christ qu'une chair apparente et fantastique, et à ne pas même saluer ces séducteurs ; enfin il promet à ses amis de leur dire de vive voix, quand il ira les voir, plusieurs choses qu'il n'a pas cru devoir leur écrire. — On voit par là que le but de l'apôtre, dans cette lettre, était de confirmer dans la foi et dans la vérité les chrétiens auxquels il l'adresse.

2. On peut également distinguer dans la troisième lettre de saint Jean deux parties différentes. Dans la première (vers. 1-8), l'apôtre témoigne à Caïus la joie qu'il éprouve à cause de son zèle pour tout ce qui touche à la religion et à l'hospitalité envers les étrangers, et il lui recommande quelques prédicateurs de l'Évangile qui devaient lui remettre cette Épître en passant. Dans la seconde (vers. 9-14), il se plaint de Diotrèphes, qui affectait une grande indépendance, et qui se montrait dur et intraitable envers les fidèles étrangers ; puis il propose à Caïus l'exemple de Démétrius, fidèle disciple du Sauveur, en lui disant qu'il se réserve de lui dire bientôt plusieurs autres choses de vive voix, parce qu'il espère aller le voir. — Le but de saint Jean dans cette Épître est, comme on le voit, le même que celui qu'il s'est proposé dans la précédente, c'est-à-dire d'engager les chrétiens auxquels il écrit à persévérer dans la foi et la vérité qu'ils ont embrassées.

§ IV. *De l'authenticité des deuxième et troisième Epîtres de saint Jean.*

Ces deux lettres, comme nous l'avons déjà remarqué plusieurs fois, n'ont été généralement admises dans le canon des Écritures divines qu'après un certain temps ; de là leur nom de deutéro-canoniques. La raison qui a empêché dans les commencements qu'on les insérât dans ce recueil sacré, c'est qu'on n'était pas généralement persuadé qu'elles avaient été écrites par l'apôtre saint Jean, plusieurs les attribuant à Jean surnommé l'Ancien, dont parlent Papias, Eusèbe et saint Jérôme, et dont on montrait le tombeau à Éphèse ; on se fondait dans cette opinion sur ce que l'auteur de ces Épîtres ne prend pas le titre d'apôtre, et qu'il se nomme simplement le vieillard, le prêtre ou l'ancien (2 Joan. i, 1, 2). C'est aussi d'après ces motifs que quelques modernes, tels que Grotius, Beck, Fritzsche, Bretschneider, etc., ont attaqué l'authenticité de ces deux écrits. Malgré ces doutes, nous ne balançons pas à les regarder comme incontestablement authentiques : voici les motifs sur lesquels nous nous fondons. Sans parler des preuves extrinsèques, nous dirons : 1° Le style de ces Épîtres est absolument le même que celui de la première et de l'Évangile de cet apôtre. C'est ce qu'ont reconnu les critiques modernes même les plus difficiles, tels, par exemple, que Michaëlis, Eichhorn, Bertholdt et De Wette. Ce dernier dit que malgré la dénégation des adversaires de ces deux Épîtres, cette identité de style saute aux yeux (*læsst sich augenscheinlich dar-*

thun). Ajoutez que les hérétiques contre lesquels l'auteur de ces deux dernières lettres cherche à prémunir ses lecteurs, sont absolument ceux que saint Jean combat dans la première. 2° Les raisons que nos adversaires apportent en faveur de leur opinion n'ont en bonne critique aucune valeur. D'abord Origène allègue à la vérité quelques doutes, mais il ne se décide pas contre l'authenticité des deux Épîtres. Nous ferons la même observation par rapport à Eusèbe. Quant à saint Jérôme, lorsqu'il dit qu'on les attribue au prêtre Jean, dont on montre le tombeau à Éphèse (1), il rapporte le sentiment des autres et non le sien, puisque le texte que nous venons de citer de lui est des plus positifs en faveur de ces deux écrits. Secondement, l'objection que l'auteur de ces deux lettres n'a pas pris le titre d'apôtre, ne prouve pas grand'chose. En effet, on ne trouve pas non plus ce titre dans les Épîtres aux Thessaloniciens, aux Philippiens, à Philémon; et cependant personne n'en prend occasion de révoquer en doute l'authenticité de ces Épîtres; on ne les attribue pas moins à l'apôtre saint Paul. Bien plus, saint Jean lui-même n'a pas mis sa qualité d'apôtre en tête de la première Épître, qu'on lui attribue généralement malgré cette omission. Enfin, saint Jean l'apôtre était d'ailleurs assez connu d'Électe et de Caïus, à qui il adresse ces Épîtres, pour ne pas se désigner d'une manière plus particulière. Quant au titre de vieillard ou ancien, il était assez naturel que saint Jean le prît; il était fort avancé en âge quand il composa ces Épîtres, et il poussa sa carrière beaucoup plus loin que les autres apôtres. 3° Les critiques et les exégètes rationalistes eux-mêmes, qui contestent si facilement l'autorité des écrits bibliques, tels que Eichhorn, Bertholdt et De Wette, soutiennent l'authenticité de nos deux Épîtres, en répondant à toutes les difficultés que quelques écrivains y ont opposées.

CHAPITRE QUATRIÈME.

DE L'ÉPÎTRE CATHOLIQUE DE SAINT JUDE.

ARTICLE PREMIER.

De l'histoire de saint Jude.

Jude, dont on lit le nom en tête de cette Épître, se donne pour le frère de Jacques, c'est-à-dire de saint Jacques le Mineur, apôtre; car, comme nous l'avons déjà remarqué (pag. 573, 576), l'apôtre de ce nom et Jacques frère de Notre Seigneur étaient la même personne. De plus, il paraît certain que Jude, auteur de cette Épître, n'a mis en avant la qualité de frère de Jacques que pour se faire connaître ou se

(1) Hieron. *in Catalog. sub voc.* Joannes.

donner plus de crédit. Le nom de Jude ne se lit pas, il est vrai, dans la liste des apôtres qui a été donnée par saint Matthieu (x, 2-4) et saint Marc (III, 16-19), mais il se trouve dans celle que saint Luc a faite, soit dans son Évangile (VI, 16), soit dans les Actes des Apôtres (I, 13), où il est appelé *Jude, frère de Jacques* (Ἰούδας Ἰακώβου). Saint Marc (III, 18) le désigne par *Thaddée*, et saint Matthieu (x, 3) par *Lebbée, surnommé Thaddée* (1). Il paraîtrait, d'après Hégésippe, qu'il fut marié et qu'il eut des enfants. Ce fut pendant la cène (Joan. XIV, 22) qu'il demanda au Sauveur pourquoi il devait se manifester à ses apôtres et non pas au monde. Saint Paulin nous apprend (2) que cet apôtre annonça l'Évangile dans la Libye, mais sans nous dire de quelle Libye il veut parler, si c'est de la Cyrénaïque ou de la Tripolitaine. De son côté, Fortunat rapporte qu'il fut enterré dans la Perse; et c'est ce qu'ont répété après lui les Martyrologes latins. « Nous lisons dans saint Jérôme, dit D. Ceillier (3), qu'après l'ascension de Notre Seigneur, saint Jude ou Thaddée fut envoyé à Abgare, roi d'Osrhoène, et il cite pour cela l'Histoire ecclésiastique; mais il paraît que ce père a confondu Thaddée l'apôtre avec Thaddée l'un des septante disciples; car c'est de ce dernier que nous lisons dans l'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe (liv. I, chap. XIII), *qu'il fut envoyé* à Abgare (4). »

ARTICLE DEUXIÈME.

Des personnes auxquelles fut adressée l'Epître de saint Jude; du lieu et du temps où elle a été composée.

1. Nous dirons volontiers que nous ne savons à qui cette Épître fut adressée, vu qu'on n'y découvre rien qui puisse faire porter un jugement solide sur ce sujet. L'adresse qui est au commencement prouve que l'auteur ne la destinait à aucune église particulière, mais qu'il l'écrivait en général pour tous les fidèles qui sont aimés du Père et appelés par son Fils Jésus-Christ. Cependant, selon plusieurs interprètes, il paraît par le verset 17, où il cite la seconde Épître de saint Pierre, et par tout le corps de la lettre, dans laquelle il y a tant de conformité avec les expressions de saint Pierre, que son dessein particulier a été d'écrire aux mêmes personnes que cet apôtre, c'est-à-dire aux Juifs convertis.

2. Le lieu et le temps où a été composée cette Épître nous sont entièrement inconnus. Cependant, quant à la date de sa composition,

(1) Les mots *Lebbée surnommé* ne lisent que dans le texte grec; la Vulgate porte seulement *Thaddée*. — (2) Paulin. *Carm.* XXVII, *alias* XXVI. — (3) D. Ceillier, *Hist. générale des auteurs sacrés*, etc. t. I, p. 451, 452. — (4) D. Calmet fait la même observation dans son *Dictionnaire de la Bible*, art. THADDÉE.

les uns prétendent qu'elle fut écrite après la seconde Épître de saint Pierre, d'autres auparavant. Les critiques ne sont pas plus d'accord quand il s'agit de déterminer l'année. Ainsi, Lardner veut qu'elle ait été écrite entre 64 et 66 ; Beausobre et l'Enfant entre 70 et 75 ; Dodwell et Cave entre 71 et 72, et Mill à l'année 90.

ARTICLE TROISIÈME.

De l'occasion et du sujet de l'Epître de saint Jude.

1. Ce qui paraît avoir donné lieu à la composition de cette Épître, ce sont principalement les efforts de certains faux docteurs pour corrompre la saine doctrine et les mœurs, en enseignant que la foi seule sans les bonnes œuvres peut suffire pour le salut. On pense que l'auteur avait en vue les simoniens, les nicolaïtes et les autres hérétiques qui troublaient l'Église dans les premiers siècles. Cependant l'écrivain sacré semble avoir eu aussi en vue les hérétiques qui doivent s'élever à la fin des temps.

2. On voit aisément que le sujet de cette Épître est parfaitement en harmonie avec ce qui y a donné occasion. Saint Jude y exhorte les fidèles à persévérer dans la foi qu'ils ont embrassée, et à se tenir en garde contre l'impiété et la licence des faux docteurs. Il annonce à ces corrupteurs de la foi et de la morale un châtiment semblable à celui des démons et des habitants de Sodome et de Gomorrhe. Il fait leur portrait en les caractérisant par plusieurs comparaisons. Il raconte ensuite la contestation entre l'archange saint Michel et le démon au sujet du corps de Moïse, puis il parle d'Hénoch et des prédications des apôtres de Jésus-Christ.

ARTICLE QUATRIÈME.

De l'authenticité et de la divinité de l'Epître de saint Jude.

L'authenticité et la divinité de l'Épître de saint Jude se trouvent tellement liées qu'elles ne forment au fond qu'une seule et même question ; car ceux qui ont élevé quelque doute sur l'autorité divine de cet écrit ne l'ont réellement fait que parce qu'ils prétendaient qu'il n'est pas certain que l'apôtre saint Jude en soit véritablement l'auteur ; et d'un autre côté ils lui en refusaient la composition, parce qu'ils croyaient y trouver des choses peu dignes d'un apôtre. « Jude, frère de Jacques, dit saint Jérôme (1), a laissé une Épître très-courte, qui est au nombre des sept catholiques ; mais parce qu'il y cite le livre d'Hénoch qui est apocryphe, plusieurs la rejettent. » Puis il ajoute : « Toutefois le temps et l'usage en ont consacré l'autorité, et on la range aujourd'hui parmi les saintes Écritures. » Eusèbe dit (2) que

(1) Hieron. *in Catalog. sub voc.* Judas. — (2) Euseb. *Hist. Eccl.* l. II, c. XXIII.

très-peu d'anciens l'avaient citée ; mais il remarque en même temps qu'on la lisait publiquement dans plusieurs églises. Il est certain en effet qu'elle a toujours été reconnue par les églises les plus considérables et par les principaux pères, parmi lesquels nous citerons Clément d'Alexandrie, Origène, Tertullien, saint Épiphane, saint Cyrille de Jérusalem, saint Grégoire de Nazianze, etc. C'est ce qui a fait dire à De Wette lui-même que plusieurs anciens écrivains ecclésiastiques sont très-favorables à cette Épître, et qu'ils en parlent avec une haute estime. Depuis le IVe siècle, tous les pères qui ont travaillé au canon des livres saints ont mis l'Épître de saint Jude parmi les Écritures canoniques. Parmi les modernes, Grotius, Bolten, Welker, Dahl, Berger, refusent à notre Épître une origine apostolique; mais en revanche la plupart la reconnaissent pour authentique. De Wette, quelque porté qu'il soit généralement à déprimer l'autorité des saintes Écritures, avoue cependant que l'Épître attribuée à saint Jude ne décèle aucune trace d'une composition postérieure au temps auquel on la rapporte, et il ne craint pas de regarder comme purement arbitraire l'opinion de Grotius, qui veut qu'elle soit l'ouvrage de Judas, quinzième évêque de Jérusalem; celle de Welker, qui en fait auteur Judas Barsabas, et celle de Dahl, qui l'attribue à un certain prêtre nommé Judas. Ainsi l'authenticité de l'Épître de saint Jude, bien qu'elle ne soit pas de foi, comme l'est sa divinité, présente tous les caractères de certitude qu'un esprit raisonnable peut désirer.

NEUVIÈME SECTION.

INTRODUCTION PARTICULIÈRE A L'APOCALYPSE.

Notions préliminaires.

Le mot *Apocalypse*, qui vient du grec APOKALUPSIS (ἀποκάλυψις), signifie en général *révélation;* mais ici il désigne la révélation qu'eut saint Jean l'évangéliste dans l'île de Patmos. Nous avons déjà fait observer que cet écrit du Nouveau Testament se rattache aux livres prophétiques, et qu'il fait partie des deutéro-canoniques. Notre intention n'est nullement de rapporter les nombreuses discussions auxquelles ce divin livre a donné lieu ; nous nous bornerons aux questions qu'il nous a paru le plus utile de traiter pour la classe des lecteurs à laquelle nous avons destiné plus particulièrement notre ouvrage.

CHAPITRE PREMIER.

DU TEXTE ORIGINAL DE L'APOCALYPSE.

Plusieurs interprètes prétendent que l'Apocalypse a été composée originairement en hébreu, c'est-à-dire dans le dialecte syro-chaldéen, et que le texte grec que nous possédons aujourd'hui n'est qu'une simple traduction ; mais bien que la manière d'écrire soit incontestablement orientale, comme on ne peut citer le témoignage d'aucun écrivain ancien en faveur de l'opinion que l'Apocalypse a été écrite d'abord en hébreu, et qu'on peut expliquer aisément le style oriental en supposant que l'auteur était Hébreu de naissance, et qu'il écrivait dans la langue grecque, dont il n'avait pas une grande habitude, l'idée d'un original hébreu ne paraît pas fondée (1). A la vérité, les partisans de l'opinion opposée peuvent alléguer en leur faveur diverses leçons qui semblent être uniquement des traductions différentes du même mot hébreu ; mais d'abord la critique fournit des moyens d'expliquer ces variantes ; en second lieu, ces diverses leçons, lors même qu'on ne pourrait les expliquer d'une manière satisfaisante, ne suffiraient nullement pour prouver une thèse qui n'a en sa faveur aucune preuve historique. Remarquons encore que le caractère particulier du style de l'Apocalypse ne saurait non plus prouver que le grec ne soit point la langue dans laquelle l'Apocalypse a été originairement écrite. Ainsi il n'y a aucune raison solide à opposer à notre thèse, que le grec est le texte original de ce divin livre.

CHAPITRE DEUXIÈME.

DU LIEU ET DU TEMPS OU FUT COMPOSÉE L'APOCALYPSE.

1. Le livre lui-même de l'Apocalypse nous fournit le moyen de savoir où se trouvait l'apôtre saint Jean lorsqu'il le composa ; on voit en effet par le verset 9 du chapitre I, que ce fut à Patmos, une des îles de la mer Égée. Aussi tous les interprètes sont-ils généralement d'accord sur ce point.

2. Mais il s'en faut bien que le même accord règne entre les commentateurs et les critiques sur la date de l'Apocalypse. On compte en effet six opinions différentes sur ce point. Nous ne parlerons que des trois principales. Premièrement, saint Épiphane dit que saint Jean a eu cette vision sous l'empire de Claude, c'est-à-dire vers l'an 50. Secondement, Newton, dans ses observations sur l'Apocalypse, soutient que le bannissement de saint Jean dans l'île de Patmos et la

(1) J. D. Michaëlis, *Introd. au N. T.* t. IV, p. 617.

vision de l'Apocalypse n'arrivèrent que sous l'empire de Néron, vers l'an 67 ou 68. Troisièmement enfin, saint Irénée et presque tous les anciens enseignent que l'Apocalypse a été écrite sur la fin du règne de Domitien, vers l'an 96; ce qui nous a paru le plus probable, voici pourquoi. D'abord ce troisième sentiment est appuyé sur le témoignage de saint Irénée, né dans le temps où saint Jean vivait, et qui avait été le disciple assidu de saint Polycarpe, qui l'avait été lui-même de saint Jean. Voici son témoignage tel que le rapporte Eusèbe. Après avoir dit qu'il ne veut pas se hasarder de dire quel sera le nom de l'Antechrist, saint Irénée ajoute : « S'il eût été convenable que ce nom dût être proclamé dans le temps présent, il aurait été publié par celui qui a vu la révélation. Car il n'y a pas longtemps qu'elle a été vue (ἑωράθη, EÔRATHÊ), c'est presque de nos jours, vers la fin du règne de Domitien (1). » En second lieu, Clément d'Alexandrie, Victorin, évêque de Petaw, en 290, Eusèbe de Césarée, saint Jérôme, Sulpice-Sévère, Arétas, saint Isidore de Séville, disent expressément que saint Jean fut banni par Domitien dans l'île de Patmos ; et quoique Origène et Tertullien ne parlent pas si clairement et ne nomment pas cet empereur, cependant il est assez visible que l'empereur dont ils parlent ne peut être autre que Domitien. Au reste, on n'a qu'à parcourir les écrits des anciens, et on verra qu'ils s'accordent tous à dire que saint Jean fut exilé dans l'île de Patmos par ordre de Domitien.

CHAPITRE TROISIÈME.

DE L'AUTEUR DE L'APOCALYPSE.

Depuis le cinquième siècle nous voyons toutes les églises s'accorder unanimement à regarder saint Jean l'évangéliste comme le véritable auteur de l'Apocalypse; accord qui ne peut s'expliquer que par une tradition ancienne. Cependant plusieurs anciens l'ont attribuée,

(1) Euseb. *Hist. Eccl.* l. v, c. VIII. Conf. Iren. *Contra hæres.* l. v, c. XXX. — Il faut pourtant remarquer que notre traduction du passage de saint Irénée, laquelle est généralement donnée surtout par les écrivains ecclésiastiques, n'est pas approuvée par quelques commentateurs modernes, dont les uns rapportent EÔRATHÊ (ἑωράθη) au nom de la bête, et les autres à saint Jean. Mais d'abord ce verbe ne peut être rapporté au nom de la bête, car alors saint Irénée dirait que le nom de la bête a été vu sur la fin du règne de Domitien ; ce qui est d'autant moins vraisemblable que, selon le saint docteur, le nom de la bête est probablement *Titan*, mot dans lequel il trouve le nombre 666. Or, ce même père dit formellement qu'aucun roi n'a été appelé ainsi : *Neque enim eorum regum qui secundùm nos sunt, aliquis vocatus est Titan; neque eorum quæ publicè adorantur idolorum apud Græcos et barbaros habet vocabulum hoc* (Iren. l. v, c. XXX, p. 329, *édit. Massuet*). En second lieu, ce verbe grec ne saurait être rapporté à saint Jean lui-même; car dans cette hypothèse le

les uns à Cérinthe, les autres à un Jean différent de l'apôtre de ce nom. Les aloges en particulier la rejetaient en disant qu'elle était l'œuvre de Cérinthe, et prétendaient que l'église de Thyatire, une des sept à qui l'auteur reçut de Dieu l'ordre d'écrire (I, 18), n'existait pas à cette époque. Quelques protestants modernes ont aussi mis en question l'origine authentique de l'Apocalypse. Or, les principales raisons qu'on a fait valoir pour s'inscrire en faux contre cette authenticité sont : 1° La grande obscurité de ce livre, ce qui le rend complètement inutile; 2° son style, très-différent de celui de l'Évangile et des Épîtres de l'apôtre saint Jean ; 3° le titre qu'elle porte dans les manuscrits grecs : *Apocalypse de Jean le théologien ;* 4° la répétition fréquente du nom de *Jean*, comme au chapitre I, 1, 4, 9 ; XXI, 2 ; XXII, 8 ; répétition qui ne se trouve ni dans l'Évangile ni dans les Épîtres de l'apôtre.

Il est vrai que plusieurs anciens ont rejeté l'Apocalypse en l'attribuant à Cérinthe; mais les uns et les autres l'ont fait sans motifs suffisants. Ce qui prouve jusqu'à l'évidence que cet hérétique ne peut être l'auteur de l'Apocalypse, c'est l'opposition frappante qui existe entre sa doctrine et celle de ce livre. On objecte qu'au temps où l'Apocalypse fut écrite, l'église de Thyatire n'existait pas; mais c'est là une assertion gratuite, et qu'on n'appuie sur aucune espèce de preuve ou de démonstration. Si quelques Grecs et autres critiques en petit nombre ont rejeté l'Apocalypse, nous leur opposerons les pères de l'Église les plus considérables qui l'ont toujours admise, tels que Papias, saint Irénée, saint Justin, Méliton de Sardes, Clément d'Alexandrie, saint Hippolyte, Origène, Tertullien, Eusèbe de Césarée, saint Jérôme, saint Épiphane, etc. Pour répondre maintenant en détail aux raisons alléguées par nos adversaires, nous dirons : 1° Il faut en convenir, l'obscurité de l'Apocalypse est grande, mais l'accomplissement littéral qu'ont eu plusieurs des prophéties de ce livre a dissipé une partie de ces ténèbres, qui d'ailleurs ne peuvent fournir un motif suffisant pour rejeter un livre que la tradition de l'Église nous a transmis comme l'ouvrage véritable de l'apôtre saint Jean. 2° Que le style soit parfois différent de celui de l'Évangile et des Épîtres de saint Jean, surtout dans les endroits où sont rapportées les paroles de l'ange, c'est ce qui n'étonnera pas quiconque fera attention que le sujet de l'Apocalypse est prophétique, qu'il admet les images, les symboles et tout le luxe de la poésie

sens du passage de saint Irénée serait : Il n'y a point longtemps que saint Jean vivait, puisqu'il existait encore sur la fin du règne de Domitien. Mais si l'illustre père avait voulu fixer l'intervalle de temps qui s'était écoulé depuis saint Jean jusqu'à lui, il aurait choisi une époque plus rapprochée, c'est-à-dire le règne de Trajan, puisque, d'après saint Irénée lui-même, saint Jean vivait encore pendant que ce prince régnait : *Joanne autem permanente usque ad tempora Trajani* (l. III, c. III *in fine*). Ainsi, le mot ÉÔRATHÊ se rapporte nécessairement à l'Apocalypse.

orientale, tandis que celui de l'Évangile et des Épîtres est purement historique et doctrinal. D'ailleurs, si on compare à l'Évangile et aux Épîtres de saint Jean ceux des passages de l'Apocalypse qui admettent ce parallèle à cause de l'analogie de la matière, on remarquera qu'en général le style en est absolument le même. 3° Le titre des manuscrits grecs n'annonce nullement un auteur différent de saint Jean l'apôtre. En effet, on voit le titre de théologien donné de temps à autre à saint Jean par d'anciens auteurs, tels que saint Hippolyte, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Cyrille de Jérusalem, saint Chrysostome, l'auteur de la *Synopse*, saint Jean Damascène, etc., à cause de la sublime doctrine sur Dieu et sur la divinité de Jésus-Christ énoncée dans son Évangile, qu'il commença en proclamant le Verbe engendré de toute éternité, et son incarnation temporelle. C'est par la même raison que saint Cyrille d'Alexandrie appelle l'apôtre saint Jean l'*écrivain de la théologie*. 4° Le nom de Jean qui revient fréquemment est une répétition amenée par le dessein et le ton prophétique du livre. Jérémie et Daniel ont de même répété leurs noms. Mais c'est précisément cette répétition et d'autres caractères intrinsèques qui prouvent que saint Jean l'apôtre est l'auteur de l'Apocalypse; car d'abord l'auteur se nomme très-souvent, comme au chapitre I, 1, 4, 9; XXI, 2; XXII, 8, *etc.*, et il se désigne de la manière la moins équivoque : c'est ce Jean qui a vu et entendu les actions et les paroles de Jésus-Christ, ainsi qu'il est dit au verset 2 du chapitre I, qu'on peut rapprocher des versets 1 et 2 du chapitre I de sa première Épître; c'est ce Jean qui a été relégué dans l'île de Patmos, « pour *avoir annoncé* la parole du Seigneur, et pour *avoir rendu* témoignage à Jésus (I, 9); » circonstance que l'histoire ecclésiastique ne rapporte que du seul Jean apôtre.

CHAPITRE QUATRIÈME.

DE L'EXPLICATION DE L'APOCALYPSE.

ARTICLE PREMIER.

Des principes à suivre et des règles à observer dans l'explication de l'Apocalypse.

L'obscurité qui règne dans une grande partie de l'Apocalypse a fait naître une foule de systèmes d'interprétation qui se rapprochent ou s'éloignent plus ou moins du vrai sens de ce livre divin. Les principes et les règles que nous allons établir dans ce chapitre nous fourniront l'occasion de donner une juste idée de la nature même du livre, et d'indiquer les principaux systèmes d'interprétation qu'on a employés jusqu'ici.

§ I. *Des principes à suivre dans l'explication de l'Apocalypse.*

Ier Principe. Le livre de l'Apocalypse nous présente une prophétie d'événements qui n'étaient pas arrivés au temps où saint Jean écrivait, d'où il suit évidemment qu'on ne doit pas le considérer comme un drame ou une épopée dans laquelle l'auteur n'a d'autre but que de chanter des événements passés ou qui étaient déjà suffisamment connus. Ainsi l'Apocalypse ne peut avoir pour objet la destruction de Jérusalem, et on ne doit point s'arrêter aux systèmes de Grotius, de Rosenmüller, de Herder, de Eichhorn et de Hug, qui ne voient dans saint Jean qu'un simple poëte et non un véritable prophète.

IIe Principe. Les événements futurs que prédit saint Jean ne peuvent être restreints à ceux de l'Antechrist et de la fin du monde, puisque cet apôtre nous dit expressément que ce qu'il annonce va arriver bientôt; qu'on lui défend de sceller le livre de la prophétie; ce qui signifie, d'après le style de l'Écriture, que le temps de son accomplissement était proche. Les anciens et quelques modernes qui veulent tout expliquer des derniers temps ne sont donc pas dans le vrai sens du livre.

IIIe Principe. Le sentiment de quelques protestants suivis par Hug, qui veulent tout appliquer à l'abolition du judaïsme, du paganisme et de l'établissement de la religion chrétienne, et qui prétendent qu'il n'y a absolument rien dans l'Apocalypse qui se rapporte à l'Antechrist et aux derniers temps, est inadmissible; car, outre que ce sentiment se trouve en opposition avec celui de tous les pères et de tous les interprètes, il fait visiblement violence au texte de l'écrivain sacré, qui parle de l'un et de l'autre dans les termes les plus formels et les plus explicites.

IVe Principe. Ce qui est dit aux chapitres XVII et XVIII se rapporte à la destruction de Rome et de l'idolâtrie. Bossuet l'a démontré, et les plus savants interprètes en conviennent; car il s'agit très-certainement de la ville de Rome; mais, il faut bien le remarquer, ce n'est point de l'Église chrétienne de Rome, comme l'ont soutenu beaucoup de protestants, au grand regret des plus sages de leur parti, nous devons l'avouer; c'est d'une Rome idolâtre, à laquelle seule tous les caractères de la prophétie peuvent convenir.

Ve Principe. Les trois premiers chapitres de l'Apocalypse ne contiennent que des avertissements, mais ils ne renferment point de prophéties. Les interprètes qui, comme Joachim Trotti de la Chétardie, Rondet, etc., rapportent aux sept âges de l'Église les symboles des sept sceaux, des sept trompettes et des sept coupes, veulent aussi que ces sept églises soient une prophétie de l'état de l'Église chrétienne dans ces sept âges, et leur imagination leur fournit des rapprochements qui

leur paraissent assez heureux; mais si l'on s'arrête à la lettre du texte, on voit clairement que saint Jean adresse la parole aux sept églises d'Asie, dont il était spécialement chargé, et qui existaient toutes de son temps; car le titre : *Jean aux sept églises d'Asie*, suffit seul pour prouver qu'il écrit aux fidèles qui étaient alors dans ces églises.

VIe Principe. Il n'y a de véritablement difficile à expliquer dans l'Apocalypse que ce qui est contenu depuis le chapitre vi jusqu'au chapitre xvii exclusivement, et encore pourrait-on retrancher les chapitres xii et xiii, qui très-probablement doivent s'entendre des persécutions de l'Église par les empereurs romains. Ce qui embarrasse surtout les interprètes, ce sont les sept sceaux, les sept trompettes et les sept coupes. Les uns prétendent qu'il faut entendre par là les fléaux qui arriveront à la fin du monde, et qu'il est impossible d'expliquer avant l'événement; les autres veulent, avec la Chétardie, que ce soient des malheurs qui arriveront pendant les sept âges dans lesquels il suppose que saint Jean divise l'intervalle de temps qui doit s'écouler jusqu'à la fin des siècles. Enfin Bossuet, D. Calmet et Dupin soutiennent que tous ces symboles ont trait à la destruction de l'idolâtrie, qu'ils prétendent être le grand objet qui occupe saint Jean depuis le chapitre iv jusqu'au chapitre xx exclusivement. Pour expliquer l'Apocalypse d'après le plan de la Chétardie, il faut en quelque sorte morceler ce bel ouvrage, qui paraît être un tout assez régulier; il faut forcer les expressions, et substituer assez souvent les idées qu'exige le système à celles du saint évangéliste. Il faut encore, d'après ce plan, trouver dans l'Apocalypse non-seulement les persécutions des premiers siècles, mais encore les hérésies, le schisme des Grecs, l'invasion des barbares et des mahométans, la venue des protestants, et surtout la révolution française et la persécution de Bonaparte. Or, les expressions de saint Jean ne déterminent point nécessairement ces événements. Nous admettrions plus volontiers que tous ces symboles ont rapport à la destruction de l'idolâtrie, dont, selon la Chétardie, il est question aux chapitres xii-xx. Après tout, on peut sans difficulté prendre certaines choses dans les explications de Bossuet et de D. Calmet. Mais au lieu de déterminer d'une manière forcée ces différents symboles à des événements particuliers, il est plus sage de les regarder comme des figures hardies empruntées des prophètes ou du génie de la poésie orientale, pour désigner les fléaux qui devaient tomber sur l'empire persécuteur. Cependant, quelques-uns de ces symboles, après avoir eu un premier accomplissement dans les fléaux qui sont tombés sur l'empire romain, pourront en recevoir un autre plus complet dans ceux qui affligeront l'empire de l'Antechrist, dont la persécution surpassera celles des premiers siècles de l'Église.

§ II. *Des règles à observer dans l'explication de l'Apocalypse.*

Quel que soit le système que l'on adopte par rapport aux chapitres difficiles à entendre que renferme le livre de l'Apocalypse, il nous semble qu'on ne peut se dispenser d'admettre les règles suivantes.

Ire Règle. Les prédictions de l'Apocalypse étant exprimées dans un langage figuré et symbolique, on ne doit pas entendre les expressions à la lettre, mais on doit les prendre dans un sens métaphorique.

IIe Règle. Pour ne pas s'égarer dans ce sens métaphorique des expressions, on doit recourir au sens qu'elles ont dans les prophètes auxquels saint Jean les a empruntées ou au génie desquels il les a accommodées; et comme il est évident que les prophètes et saint Jean ont écrit d'après le génie de la poésie orientale, il faut nécessairement interpréter ces figures d'après le génie de cette poésie, qui est excessivement hardie.

IIIe Règle. Les époques où doivent s'accomplir les événements rapportés dans l'Apocalypse n'étant pas marquées, on est libre de les appliquer à différents temps. Il n'y a uniquement pour les déterminer, que le but du livre ou la liaison des nombres qui peut exister entre ses différentes parties.

IVe Règle. Il n'est pas certain que les nombres dont il est fait mention dans cet ouvrage aient une valeur déterminée. Saint Jean peut ne les employer que pour désigner un temps indéterminé, comme font quelquefois les prophètes. Ainsi, par exemple, le nombre sept et celui de trois et demi qui en est la moitié, le nombre douze, qu'il multiplie par lui-même pour avoir les cent quarante-quatre mille élus du peuple d'Israël, ne sont que des nombres sacrés et symboliques auxquels on ne peut raisonnablement attribuer une valeur arithmétique. Il en est de même de plusieurs autres, mais ce n'est pas à dire pour cela que les nombres usités dans l'Apocalypse n'aient jamais une valeur déterminée. Ainsi, les sept têtes de la bête, qui selon saint Jean signifiaient sept montagnes, désignent les sept collines où la ville de Rome était bâtie; et il peut en être de même des sept rois figurés par les sept têtes, des dix rois marqués par les dix cornes des deux témoins, et de quelques autres traits qu'on peut entendre d'une manière déterminée quand l'histoire nous y conduit sans effort.

Ve Règle. Il n'est pas nécessaire que chaque vision représente un événement particulier. Saint Jean peut avoir employé différents symboles pour signifier la même chose, afin de produire un plus grand effet sur l'esprit du lecteur. Ainsi le principe de Pastorini, que saint Jean ne répète rien, nous paraît au moins fort douteux.

VIe Règle. Il est dangereux d'appliquer à un événement particulier le sens des visions de l'Apocalypse, à moins qu'on n'ait des preuves

convaincantes qu'on peut le faire; car sans cela on s'expose à substituer ses propres idées à celles de l'écrivain sacré. Cependant, quand il y a beaucoup de vraisemblances en faveur d'un événement particulier, on peut l'indiquer, pourvu toutefois qu'on n'assure point que ce sens est certainement celui de l'auteur sacré. Faute d'avoir observé cette règle, plusieurs interprètes ont attribué à l'Apocalypse des sens ridicules, et dont l'événement a démontré la fausseté. C'est surtout quand il s'agit d'événements futurs qu'il faut être réservé. On doit trembler, dit Bossuet, de mettre les mains sur l'avenir, autrement on exposerait inévitablement l'Apocalypse et par conséquent la religion aux dérisions des incrédules.

VIIe Règle. Quand même on est sûr qu'un symbole désigne un événement particulier, il faut bien prendre garde de presser l'accomplissement de toutes les circonstances qu'il renferme, puisqu'il est certain que quelques-unes de ces circonstances peuvent n'avoir été mises que pour l'ornement. Il en est des symboles comme des paraboles. Les meilleurs interprètes ne pressent pas à la rigueur l'explication de toutes les circonstances des paraboles évangéliques; à plus forte raison ne devons-nous pas expliquer toutes les circonstances des visions de l'Apocalypse.

VIIIe Règle. Le système que l'on choisit dans l'explication de l'Apocalypse ne doit pas s'écarter de l'esprit et du dessein général qu'a eu saint Jean dans la composition de son ouvrage; il doit être simple, naturel, uniforme; se soutenir partout également sans jamais se contredire, c'est-à-dire qu'il doit toujours expliquer les mêmes termes et les mêmes figures de la même manière.

ARTICLE DEUXIÈME.

Du véritable objet et du vrai sens de l'Apocalypse.

Après tant de travaux faits par les interprètes et les critiques les plus habiles sur ce qui fait la matière de cet article, il y a, ce semble, de la témérité de notre part à la traiter. Aussi n'est-ce qu'en tremblant, et parce que nous y sommes obligé, que nous essayerons de faire connaître le véritable objet de l'Apocalypse et le vrai sens de ce livre, le plus obscur en effet de ceux qui font partie du Canon sacré.

§ I. *Du véritable objet de l'Apocalypse.*

Au milieu des mille et une opinions qui partagent les critiques et les interprètes sur cette matière, nous pensons que le grand objet des prédictions de l'Apocalypse est la destruction de l'empire persécuteur de l'Église. Comme au temps de saint Jean cet empire persécuteur était l'empire romain, l'objet immédiat de l'Apocalypse est donc, selon

nous, la chute de cet empire; mais comme la chute de ce premier empire persécuteur était l'annonce et la figure de l'empire de l'Antechrist, qui doit à la fin des temps persécuter l'Église avec le plus incroyable acharnement, l'Esprit saint, qui inspirait saint Jean, applique aussi son esprit à ce grand objet, et lui suggère des images et des expressions qui quelquefois ne peuvent guère convenir qu'à lui. Saint Jean imite les anciens prophètes, qui peignent tout à la fois un objet prochain et un objet plus éloigné, et qui passent de l'un à l'autre selon les règles de l'allégorie mystique; il imite encore Jésus-Christ, qui, annonçant d'avance la ruine de Jérusalem, prédit aussi celle de l'univers, et passe de l'une à l'autre sans en avertir. D'après ce système, qui est fondé sur la nature même de la poésie prophétique, l'on conçoit comment tous les anciens pères ont cru voir dans l'Apocalypse les malheurs des derniers temps; c'est qu'effectivement ils sont l'objet éloigné de cette prophétie, et qu'il y a même quelques endroits qui ne peuvent convenir qu'à ces derniers malheurs. On conçoit aussi comment la ruine de Rome et de son empire persécuteur y est aussi clairement prédite; c'est qu'elle est l'objet immédiat de cette prophétie, et qu'elle contient les événements qui doivent arriver bientôt, et dont l'annonce était bien propre à consoler les chrétiens persécutés pour lesquels saint Jean écrivait. Dans ce système, on ne rompt nullement l'enchaînement des parties de l'Apocalypse; les deux objets correspondants ne sont jamais perdus de vue, on n'est point obligé de morceler cet admirable poëme. Enfin, dans notre système, on explique comment l'Apocalypse, malgré les travaux de Bossuet, est encore si obscure; c'est que les événements passés, quoiqu'ils soient un des objets de l'Apocalypse, n'en sont point l'objet total; quand les derniers événements qu'annonce saint Jean sous l'écorce des premiers, seront arrivés, alors nous comprendrons toutes les énigmes de ce livre divin. Au reste, le sentiment que nous embrassons est celui de Bossuet. Il reconnait lui-même que les grandes images de l'Apocalypse ne sont pas épuisées par le sens qu'il leur attribue.

§ II. *Du vrai sens de l'Apocalypse.*

Essayons maintenant d'expliquer, d'après le plan que nous venons d'exposer dans le paragraphe précédent, le vrai sens de l'Apocalypse. Il faut bien remarquer que les difficultés qu'elle renferme ne commencent qu'au chapitre VI, à l'ouverture des sceaux. Ces sceaux sont l'annonce des malheurs qui vont tomber sur l'empire persécuteur. Le cavalier du premier sceau, monté sur un cheval blanc, armé d'un arc et orné d'une couronne, désigne Jésus-Christ qui va triompher de ses ennemis. Le cavalier monté sur un cheval roux, armé d'une grande épée, qui vient briser la paix et armer les citoyens les uns contre les

autres, figure les guerres intestines si communes parmi les Romains et qui minèrent la force de leur empire. Le cavalier monté sur un cheval noir, ayant une balance à la main et annonçant la cherté des grains, représente la famine, autre fléau qui affligea plus d'une fois l'empire. Le cavalier monté sur un cheval pâle, dont le nom est la mort, qui traîne l'enfer ou le tombeau après lui, désigne la peste et la mortalité, fléau qui arriva aussi plus d'une fois dans ces temps-là. Et de peur qu'on ne se méprenne sur le sens des symboles, *saint Jean* ajoute qu'il fut donné à ces trois cavaliers de faire périr les ennemis de Dieu par l'épée, la famine, la mortalité et les bêtes sauvages. Au cinquième sceau, on entend la voix des martyrs mis à mort par l'empire persécuteur, qui demandent vengeance de leur sang; on leur répond que le nombre de ceux qui doivent par les mêmes épreuves remporter la palme du martyre n'est pas consommé, qu'ils jouissent en attendant de la gloire céleste. Le sixième sceau annonce dans toute la nature un bouleversement général qui ne peut convenir littéralement qu'à la destruction de cet univers. Saint Jean se sert de cette grande figure, à l'exemple des prophètes, pour désigner la chute prochaine de l'empire persécuteur.

Dans le chapitre vii, saint Jean nous donne le *nombre des martyrs* qui devaient sortir des persécutions et qui étaient cause que la vengeance était encore différée. Il y en avait cent quarante-quatre mille de la nation judaïque et une multitude innombrable des autres pays. Le nombre de cent quarante-quatre mille est mystérieux et signifie une très-grande multitude. Ce chapitre a été accompli par les martyrs des premières persécutions; mais il le sera plus complètement par tous les martyrs qui y seront ajoutés par la grande et dernière persécution de l'Antechrist.

Aux chapitres viii, ix, le septième sceau s'ouvre, et la grandeur des maux qu'il annonce frappe les bienheureux d'admiration et les tient pendant quelque temps dans le silence. Un ange offre à Dieu les prières des saints qui demandent vengeance: les charbons sur lesquels a brûlé l'encens de cette prière sont jetés sur la terre et y causent les tonnerres, les éclairs et un grand tremblement de terre; images sensibles de ce que la vengeance divine provoquée par la prière des saints est sur le point d'y opérer. C'est ce que va signifier plus clairement encore le son des sept trompettes que sept anges font retentir. Le premier ange afflige la terre par la grêle et une pluie mêlée de sang; le deuxième frappe la mer, et une grande partie de ses eaux est changée en sang; le troisième s'attaque aux fleuves et rend leurs eaux amères; le quatrième frappe le ciel et obscurcit le soleil, la lune et les étoiles; le cinquième ouvre les abîmes et en fait sortir des sauterelles aussi puissantes que des dragons, pour tourmenter les hommes; le sixième

délie les nuages exterminateurs, qui annoncent une armée destructive de la plupart des hommes ; le septième annonce la victoire et le règne de Jésus-Christ. Tous les interprètes conviennent qu'il ne faut point prendre ces symboles à la lettre. Qui oserait dire en effet qu'il y a eu jamais, et qu'il y aura même à la fin du monde, des sauterelles et des chevaux tels que nous les décrit saint Jean ? Ainsi, il faut nécessairement allégoriser ces symboles. Mais alors la grêle et la pluie mêlée de sang et de feu ne sont autre chose que les maux causés à la terre par les grêles, les foudres et les tempêtes. Les païens se plaignaient beaucoup de pareils malheurs depuis l'établissement du christianisme; les eaux de la mer changées en sang désignent les batailles navales; les eaux devenues amères peuvent signifier l'insalubrité des eaux corrompues par le sang des cadavres. L'obscurcissement du soleil et de la lune sont quelques éclipses extraordinaires ou de grandes calamités, signifiées d'ailleurs par cet obscurcissement dans le langage des prophètes ; les sauterelles sorties de l'abîme représentent cette nuée d'exacteurs qui allaient sucer le sang des provinces. Les armées innombrables signifient ces hordes de barbares qui finirent par détruire l'empire romain. Nous avouons que les malheurs que nous assignons ici ne remplissent pas la grandeur de ces symboles, mais les dernières calamités qui en sont pareillement l'objet achèveront d'en compléter l'accomplissement ; et peut-être même que sans chercher des maux particuliers qui correspondent à chacune de ces figures, on pourrait se contenter de dire que tous ces symboles réunis ne sont qu'une grande et magnifique image que l'Esprit divin a montrée à saint Jean comme l'emblème d'une dévastation universelle, semblable à celle qui tomba sur l'empire persécuteur de Pharaon. Voilà pourquoi il la dépeint sous les images des plaies d'Égypte. La grêle, la pluie de sang, le feu du ciel, le changement des eaux en sang, les insectes dévorants, s'y retrouvent avec amplification pour signifier de plus grands malheurs.

Le chapitre xi nous montre l'intérieur du temple mesuré et l'extérieur abandonné à la profanation des gentils, pour signifier que le véritable temple de Dieu, c'est-à-dire les saints et les élus, est hors de la puissance des persécuteurs, et qu'il n'y a que ce qui lui est extérieur, c'est-à-dire des temples matériels, qui sera renversé et profané, comme cela arriva effectivement sous la grande persécution de Dioclétien, que saint Jean paraît avoir eue en vue dans ce chapitre. Les deux témoins qui prophétisent sont les docteurs et les martyrs, qui ne cessèrent pendant cette terrible persécution de soutenir les fidèles. Il ne faut point s'arrêter au nombre de deux, qui n'est mis ici que pour marquer que leur nombre est suffisant, parce qu'un seul témoin ne suffit pas pour une preuve et qu'il en faut au moins deux suivant la loi. Ces confesseurs et ces martyrs accompagneront leur témoignage

des plus grands prodiges, mais ils seront mis à mort par la bête sortie de l'abîme ; leurs corps demeureront étendus sur la place de la grande ville idolâtre dans le sein de laquelle Jésus-Christ a été crucifié ; mais, comme leur maître, ils ressusciteront, et toute la terre sera le témoin de leur gloire.

Nous répéterons encore ici ce que nous venons de dire un peu plus haut ; notre interprétation ne rend pas toute la magnificence des termes de la prophétie, et quoiqu'elle en explique la substance, elle *ne satisfait* pas pleinement à toutes les circonstances. Nous avouons que les anciens pères et la foule des interprètes veulent absolument que les deux témoins soient Hénoch et Élie, qui seront mis à mort par l'Antechrist ; nous ne nous opposons point à un sentiment si autorisé, et nous accordons qu'après que cette prophétie a été accomplie en partie par ce qui arriva sous Dioclétien, elle le sera plus parfaitement par ce qui arrivera sous la persécution de l'Antechrist ; nous pourrions même accorder, sans aller contre notre système, que ce chapitre xi se rapporte proprement et littéralement aux derniers temps ; le prophète aurait alors abandonné l'objet prochain pour représenter seulement l'objet éloigné, comme cela arrive en effet aux anciens prophètes, d'après les règles de l'allégorie mystique.

La femme représentée au chapitre xii est l'Église de Jésus-Christ ; elle paraît enceinte d'un enfant mâle qui désigne le peuple chrétien. Le dragon signifie Satan qui cherche à dévorer ce fruit si précieux ; mais le Seigneur le prend sous sa protection et l'élève jusqu'à son trône. Michel et ses anges prennent la défense de l'Église contre les efforts de Satan, qui est vaincu. Il poursuit encore l'Église et veut l'engloutir dans une nouvelle persécution ; Constantin se trouve là pour arrêter et éteindre cette persécution. Satan s'irrite encore contre l'Église sous Licinius, *mais il s'arrête sur le sable de la mer. On voit ici trois* temps principaux où les efforts de Satan contre l'Église sont absolument vains. Le premier, lorsque la persécution est arrêtée par l'édit favorable de Galère ; le second, quand elle est de nouveau arrêtée par Constantin et Licinius ; le troisième, lorsque Licinius recommence la persécution qui finit par sa défaite et par sa mort.

La bête dont il est parlé au chapitre xiii, 1-8, figure l'empire idolâtre au temps de ses dernières persécutions ; les sept têtes sont les sept empereurs qui ont le plus persécuté l'Église, ou plutôt les sept qui régnèrent immédiatement avant Constantin, le destructeur de l'empire de l'idolâtrie. La tête blessée à mort désigne ou Dioclétien, qui fut dangereusement malade et se rétablit bientôt après, ou, selon Bossuet et la Chétardie, l'idolâtrie elle-même, blessée mortellement dans l'unique tête qui lui restait au temps de Constantin et ressuscitée dans la personne de Julien. La deuxième bête dont il est question

dans le même chapitre (vers. 11-18), représente la magie qui vient au secours de l'idolâtrie, en tâchant de l'établir comme Jésus-Christ avait établi sa religion, c'est-à-dire par la doctrine et les miracles. On rapporte en effet beaucoup de prodiges attribués aux mages qui étaient opérés par le démon, et que le peuple prenait pour de véritables miracles (1).

Outre ce sens, que nous regardons comme exprimant avec fidélité l'objet immédiat de ce chapitre, rien n'empêche d'y rechercher encore un autre sens pour l'Antechrist, qui, selon les pères, est la bête mentionnée en cet endroit. Nous avouons même que tout ce qui est arrivé sous Dioclétien ne remplit qu'imparfaitement la force des expressions, et que nous devons attendre pour cette prophétie un dernier accomplissement qui en remplira toute l'étendue.

Le chapitre xiv ne renferme presque aucune difficulté. L'Agneau paraît avec les cent quarante-quatre mille; c'est Jésus-Christ avec ses martyrs demeurés victorieux de la persécution; ils chantent le cantique de leur victoire. Un ange annonce la chute de Rome idolâtre, un autre ange dénonce des châtiments à ceux qui se souilleront par le culte des idoles. Le Fils de l'homme paraît pour moissonner la terre, l'ange exterminateur moissonne les méchants et en fait un horrible carnage. Le chapitre xv n'est qu'un prélude de l'effusion des coupes. Les sept anges paraissent avec leurs coupes de colère; les martyrs sont représentés sur une mer transparente, chantant le cantique de Moïse; le temple céleste est rempli de fumée. La prière des hommes ne peut y pénétrer, jusqu'à ce que le Seigneur ait épuisé dans Babylone son implacable colère. Le chapitre xvi est consacré à l'effusion des sept coupes; on pourrait peut-être en raisonner comme des sept trompettes, auxquelles elles ont beaucoup de rapport. Les trompettes auraient sonné l'alarme des malheurs, et l'effusion des coupes en serait l'exécution finale. Le prophète répéterait alors des symboles semblables pour dépeindre les mêmes calamités, afin de produire une impression plus forte. Cependant si on voulait particulariser ces figures, on pourrait appliquer l'effusion des coupes aux divers malheurs qui fondirent sur l'idolâtrie après qu'elle eut été rétablie par Julien. Ainsi la plaie

(1) Le nom de la bête exprimé par 666 est très-probablement *Lateinos*, comme le dit saint Irénée. « *Lateinos* nomen habet sexcentorum sexaginta sex numerum, et valde verisimile est, quoniam novissimum regnum hoc habet vocabulum (*Contra hæres.* l. v, c. xxx). » Et qu'on ne dise pas que les Grecs auraient dû écrire *Latinos*, puisque la lettre latine *i* ne se change pas en la diphthongue ει; car, outre que saint Irénée, qui était Grec, devait savoir ce qui en était, il est certain que plusieurs mots latins en passant dans la langue grecque changent *i* en *ei* comme *Sabeinos* pour *Sabinos*, *Pauleinos* pour *Paulinos*. C'est surtout dans les anciens auteurs qu'on voit des traces de cette dernière orthographe; ainsi on trouve dans Plaute, *queibus* pour *quibus*, *capteivi* pour *captivi*, *solitei* pour *soliti*, *populei* pour *populi*, et enfin *latinei* pour *latini*.

cruelle qui a lieu à l'effusion de la première coupe désignerait Julien blessé à mort, et après lui les magiciens massacrés par Valérien. L'effusion de la deuxième coupe, qui change la mer en sang, serait la défaite de la flotte romaine équipée par le tyran Maxime, et qui fit perdre à Rome l'empire de la mer. La plaie des fleuves de la troisième coupe désignerait les provinces inondées de sang par les barbares; car ce sang fut répandu en telle abondance, que Salvien n'a pas craint d'avancer que presque toutes les nations barbares avaient bu *le sang* romain (1). La plaie du soleil et des ardeurs dévorantes de la quatrième coupe pourrait figurer les chaleurs immodérées qui seraient arrivées à cette époque, ou bien les incendies allumés par les barbares, ou enfin les embrasements causés par le feu du ciel. Le trône de la bête atteint par la cinquième coupe désignerait assez bien l'Italie, le trône de l'empire idolâtre envahi par les barbares et dépouillé de son ancienne splendeur. C'est du moins l'opinion de saint Jérôme, qui, témoin de ces malheurs, y voyait l'exécution des persécutions de l'Apocalypse. L'irruption des rois d'Orient annoncée par la sixième coupe pourrait être la figure de l'invasion des Scythes, des Perses et des Sarrasins, qui attaquèrent l'empire en Orient; invasion qui fut en effet terrible, et dont saint Jérôme fait la plus lamentable description. Les trois rois conjurés pour soutenir l'idolâtrie représenteraient assez: 1° Varanes, roi des Perses, qui fit une guerre barbare aux chrétiens, et dont l'armée, frappée d'une terreur panique, fut submergée dans l'Euphrate; 2° Rohas, dont l'armée, composée d'une multitude innombrable d'idolâtres, fut consumée par la peste et par le feu du ciel, au rapport de l'historien Socrate; 3° Radugaise, Scythe et païen, qui, avec une armée de quatre cent mille combattants, vint se jeter sur l'Italie pour y rétablir l'idolâtrie, et dont toute l'armée, saisie d'une terreur panique, se rendit à discrétion et périt jusqu'au dernier soldat. Théodoret en rapporte avec détail la défaite, « afin qu'on voie, dit-il, de quels terribles instruments le démon se servait pour rétablir l'idolâtrie, et quelle fut la vengeance que la justice divine en tira. » L'effusion de la septième coupe annonce visiblement la ruine de l'empire romain. Une voix céleste proclame son arrêt, les tonnerres, la grêle énorme qui tombe du ciel, le tremblement extraordinaire qui partage la ville en trois parties, les villes des gentils qui tombent, les îles qui s'enfuient, les montagnes qui disparaissent, ne sont que des symboles divers pour exprimer son épouvantable ruine. Il est inutile de rechercher des événements particuliers qui correspondent à chacune de ces images.

(1) « Omnes fere barbaræ gentes Romanum sanguinem biberunt (Salvian. *De gubern.* DEI, l. VII, *initio.*

Dans le chapitre XVII, saint Jean explique d'une manière plus claire et plus expresse ce qu'il vient de dire de la ruine de l'empire romain. La femme qu'il décrit est évidemment la ville de Rome ; la bête sur laquelle elle est assise est l'empire romain persécuteur. Les sept têtes représentent les sept collines de la ville de Rome, et les sept empereurs qui avaient le plus persécuté la religion ou qui la persécutaient à l'époque où se rapporte la prophétie. Les dix cornes sont les rois barbares qui, après avoir combattu contre le christianisme, se feront chrétiens, déclareront la guerre à l'empire romain et s'enrichiront de ses trésors. Le chapitre XVIII contient la description prophétique de la chute de Rome. Tout s'y rapporte à sa destruction par ces barbares. Cependant il ne faut point prendre tout à la lettre dans cette belle description ; il s'y trouve bien des circonstances qui ne sont que pour l'embellissement. On en voit de semblables dans la description de la ruine de Tyr et de Babylone faite par les anciens prophètes, que saint Jean a voulu imiter.

Le chapitre XIX nous représente les réjouissances des bienheureux pour la victoire remportée sur l'idolâtrie. Mais afin d'assurer davantage saint Jean de cette grande victoire , le Saint-Esprit la lui représente d'une manière encore plus vive. Les cieux s'ouvrent, le Verbe de DIEU se montre à la tête de ses armées dans le plus terrible appareil. La bête et les rois de la terre s'arment en vain pour lui faire la guerre ; ils sont détruits ; la bête et son faux prophète sont précipités dans les feux éternels ; les rois et leurs armées, frappés par le glaive exterminateur , deviennent la proie des oiseaux qui se rassasient de leurs chairs. La Chétardie pense que cette dernière description est une prédiction anticipée des derniers combats de l'Antechrist ; mais comme l'auteur sacré va en parler dans le chapitre XX, il vaut mieux le considérer avec Bossuet comme une récapitulation de tous les combats que JÉSUS-CHRIST avait livrés à l'idolâtrie. Saint Jean le voit au moment de son triomphe ; ce qui s'accorde assez bien avec le commencement du chapitre, où l'auteur fait entendre les acclamations des anges qui célèbrent la chute de l'idolâtrie. Le chapitre XX nous montre Satan enchaîné pendant mille ans et JÉSUS-CHRIST régnant dans le monde avec les saints. Ces mille ans désignent l'intervalle de temps qui s'écoulera depuis l'abolition de l'idolâtrie jusqu'à celui de l'Antechrist ; pendant tout ce temps, JÉSUS-CHRIST sera considéré comme le roi des hommes, ses saints apôtres et martyrs participeront à l'honneur qu'on lui rendra dans l'univers. Mais après ce temps, Satan sera déchaîné, il viendra encore créer un empire antichrétien, qui persécutera plus vivement et plus universellement les fidèles qu'ils ne l'ont jamais été. Il séduira les nations qui sont aux quatre coins du monde, leurs immenses armées entoureront l'Église ; mais le feu du ciel consumera

ces impies. Satan sera précipité dans les enfers, les morts ressusciteront, chacun sera jugé selon ses œuvres. Le chapitre XXI et le commencement du chapitre XXII sont une description de la Jérusalem céleste et du bonheur des bienheureux, tous les interprètes en conviennent. La fin du chapitre XXII n'est que la conclusion de cette admirable prophétie.

FIN.

TABLE.

DEUXIÈME PARTIE. — INTRODUCTION PARTICULIÈRE.

FIN DE LA TABLE.

Imprimerie Dondey-Dupré, rue Saint-Louis, 46.



